

ASPEK FIQIH PEREMPUAN DALAM SERAT CETHINI; TINJAUAN FEMINISME

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas Dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Program Strata 1 (S.1)
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh:

ZAKI MUBAROK

NIM : 2102181

**JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSIYAH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**

2009

Drs. H. Abu Hafsin, MA, Ph.D
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Walisongo Semarang

A. Arief Junaidi M.Ag
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Walisongo Semarang

Nota Pembimbing

Semarang, 30 Desember 2008

Lamp : 4 (Empat) Eksemplar
Hal : **Naskah Skripsi**
a.n. sdr. Zaki Mubarak

Kepada :
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah
IAIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah saya mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya maka bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : ZAKI MUBAROK
NIM : 2102181
Jurusan : Ahwal al-Syakhsiyah
Judul Skripsi : **Aspek Fiqih Perempan dalam Serat Centhini; Tinjauan Feminisme**

Dengan ini saya mohon kiranya skripsi saudara tersebut segera dimunaqasahkan.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing I

Pembimbing II

Drs. H. Abu Hafsin, MA Ph.D
NIP. 150 238 492

A. Arif Junaidi M. Ag
NIP. 150 276 119



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH
Jl. Prof. Dr. Hamka Km. 02 Telp. (024) 7601291 Semarang 50185

PENGESAHAN

Skripsi Saudara : Zaki Mubarak
NIM : 2102181
Judul : **Aspek Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini;
Tinjauan Feminisme**

Telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat **cumlaude / baik / cukup**, pada tanggal :

14 Januari 2009

Dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir dalam rangka menyelesaikan studi Program Sarjana Strata 1 (S.1) tahun akademik 2008/2009 guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Syari'ah.

Semarang, 14 Januari 2009

Ketua Sidang

Sekretaris Sidang

Drs. Saekhu, M.H
NIP. 150 268 217

Akhmad Arif Junaidi, M.Ag
NIP. 150 276 119

Penguji I

Penguji II

Drs. Musahadi M.Ag
NIP. 150 267 754

Drs. Rokhmadi, M.Ag
NIP. 150 267 747

Pembimbing I

Pembimbing II

Drs. Abu Hafsin, MA, Ph.D
NIP. 150 238 492

Akhmad Arif Junaidi, M.Ag
NIP. 150 276 119

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan sebagai bahan rujukan.

Semarang, 30 Desember 2008
Deklarator

ZAKI MUBAROK
2102181

MOTTO

نساءكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وقدموا لانفسكم واليتقوا الله واعلموا
انكم ملاقوه وبشر المؤمنين
(البقرة ٢٢٣)

Artinya;

Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja yang kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah kelak kamu akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira pada orang-orang yang beriman.

(QS: al-Baqarah :223)

“Luwih Apik Ngelingi Apike Wong Liya Daripada Ngelingi Alane”
(Zaenal Arifin; Mistik Djawa)

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah penulis dapat menyelesaikan skripsi/tugas akhir dari rangkaian kegiatan akademik di Fakultas Syari'ah IAIN Walsongo Semarang. Pada awalnya, ide penulisan skripsi ini diilhami dari beberapa artikel penulis yang dimuat pada rubric opini Harian Sore Wawasan. Kebetulan rubric tersebut dikelola oleh Lembaga Studi Social dan Agama (eLSA) Semarang dan merupakan tempat belajar penulis setelah di LPM Justisia. Beberapa artikel penulis yang dimuat di Koran tersebut banyak membicarakan persoalan perempuan. Atau mendiskusikan tentang kesetaraan gender terkait isu-isu keagamaan maupun politik.

Dari sini penulis merasakan dorongan untuk lebih memperdalam kajian tersebut dalam penelitian. Menyadari “kondisi kritis” sebagai mahasiswa kawakan yang dituntut untuk mengerjakan kegiatan penelitian, maka penulis menjatuhkan pilihan feminisme sebagai alat analisis dalam penelitian yang akan dikerjakan. Ada alasan kuat, karena perempuan adalah kelompok marjinal meski dalam kehidupannya perempuan melakukan banyak kegiatan yang tidak remeh. Terkadang perempuan harus menjalani beban ganda. Satu sisi sebagai pengasuh namun di sisi yang lain juga berperan aktif dalam persoalan nafkah. Namun konstruksi social tetap saja menganggap perempuan sebagai manusia yang tidak lebih mulia dibandingkan dengan laki-laki.

Konteks inipun sebenarnya sudah berkembang pada masa Keraton Jawa. Terbukti dalam beberapa manuskrip sejarah Jawa perempuan dikontestasikan

sebagai lelangyan. Perempuan yang baik secara fisik adalah perempuan yang akan mendapatkan reward yang baik pula. Perempuan ditempatkan sebagai hiasan para pangerannya. Pada bagian lain, terdapat konsep katuranggan yang menjadikan perempuan sebagai “laborat hedonistik” para pangeran. Perempuan “diteliti” secara fisik dan yang masuk standar pangeran maka ia akan dijadikan selir. Dan tidak mendapatkan proporsi yang jelas dalam tatanan masyarakat keraton. Sedemikian rupa keadaan perempuan dalam keraton.

Inilah informasi yang tersaji dalam Serat Centhini. Serat yang merupakan catatan akulturasi budaya Jawa-Islam. Yang dengan kata lain, perlakuan terhadap perempuan seperti tersebut merupakan kegiatan yang melibatkan ajaran Islam, dalam hal ini Fiqih. Karena sebagaimana dituturkan Simuh, sejarah yang dibangun dalam tradisi Keraton termasuk perlakuan terhadap perempuan, mendapatkan inspirasi dari agama Islam. Pertanyaanya, benarkah Islam menghendaki subordinansi perempuan sebagaimana yang terbaca dalam Serat Centhini. Dengan segala keterbatasan yang ada penulis mencoba mendeskripsikan dalam penelitian ini.

Akhirnya, penulis mengucapkan terimakasih yang tiada terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan moral maupun spiritual. Oleh karena itu penulis merasa sangat berhutang budi atas bantuan, bimbingan dan saran serta hal-hal lainnya dalam proses penyusunan skripsi ini. Untuk itu penulis mengucapkan terima kasih yang paling dalam:

1. Kepada Bapak Prof Dr. H. Abdul Djamil MA, selaku rektor IAIN Walisongo, Prof. Dr. H. Muhibbin MA (Pembantu Rektor I), Drs. Machasin (Pembantu Rektor II), Prof. Dr. H. Erfan Soebahar MA (Pembantu Rektor III).
2. Kepada Bapak Drs. Muhyiddin M.Ag selaku Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Kepada Bapak Drs. H. Musa Hadi M. Ag selaku PD I. Senyum *njenengan* membuat penulis percaya bahwa birokrasi di Syari'ah masih menyayangi mahasiswa "bandel" seperti saya. Matur nuwun juga untuk diskusi dan saran-sarannya di tengah kesibukan *njenengan*. Terima kasih juga kepada Bapak Drs. Maksun M. Ag (Pembantu Dekan II) dan Bapak Drs. Nur Khoirin M.Ag (Pembantu Dekan III).
3. Kepada Bapak Drs. H. Abu Hafsin MA, P.hD dan A. Arif Junaidi M.Ag dalam kapasitasnya sebagai pembimbing penulis. Rasanya kebodohan ini semakin bertambah saat Pak Abu mengajak penulis berselancar menjelajahi dunia ilmiah. Di tengah kesibukan *njenengan* yang luar biasa masih menyempatkan diri membimbing dan berdiskusi dengan penulis. *Njenenganlah* dosen wali yang memberi landasan filosofi berkegiatan dan berkuliah. Keramahan *njenengan* membuat penulis bertambah semangat dalam bimbingan (campur *deg-deg'an* pak..). *Matur nuwun sanget* Pak Abu. Penulis tidak dapat membalas segenap limpahan ilmu yang telah dicurahkan. Pak Arif "arjun", terima kasih untuk coretan-coretannya, coretan-coretan anda memberikan rambu ke arah mana tulisan harus dilangkahkan. "*Salam Takdzim*" untuk anda berdua dari mahasiswa emergency ini.

4. Bapak Arif Budiman M. Ag sang penguasa Jurusan AS. Terima kasih untuk tanda tangannya. Ibu Anthin Latifah, selaku Sekjur AS. Maaf untuk yang tidak mengenakan selama berada di jurusan AS. Untuk Pak Shoim, terima kasih telah meluangkan waktu untuk mengirim SMS tentang jadwal ujian komprehensif penulis. *Matur nuwun* sekali Pak Shoim...
5. Dosen-dosen Fakultas Syari'ah: terutama Pak M. Arifin M.Hum, Pak M. Sholek, dan Pak Nur Syamsudin. Terima kasih telah “membebaskan” penulis dari derita “tawanan akademik”. Anda semua memberi arti penting dalam proses kelulusan S.1 penulis. Pak Syifa, terima kasih untuk kuliah semester pendek ilmu falaknya. Serta jajaran dosen lainnya yang tidak bisa penulis sebutkan satu per satu.
6. Staf pegawai Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Ibu Soimah, terima kasih tidak pernah bosan melayani kebutuhan amunisi akademik penulis. Maaf terlalu sering merepotkan *njenengan, Bu..* Pak Martoyo, maaf kalau kadang penulis terkesan emosional dalam proses administrasi di Fakultas. Serta para karyawan lain yang tidak dapat penulis sebut di sini. Yang jelas, senyum dan canda yang dihadiahkan untuk penulis memberi arti dalam “masa-masa darurat” di kampus.
7. Untuk Wadyabala Justisia. Para senior Justisia; Romo Manto (kapan pulang dari Amrik? Atau mau jadi orang Amrik?), Mas Rumadi, Umam Ar-Rozy (mantan PU justisia, kapan nikah?), kang Aziz Hakim, kang Choi (legendaries layoutter), kang Ingwuri, mba U-un, Mba Supra, Kang Adib (terima kasih untuk pelajaran idealismenya), Kang Yusro, kang syarung (terimakasih untuk

kabar bahwa Tan Malaka “masih hidup” sampai saat ini), kang Iman Fadlilah (thanks buat buku-bukunya ya mas..), kang Umam yang lagi di Australia, kang Wiwit yang di Jakarta, Fauzun (terima kasih atas supportnya. SMSmu buatku bergairah ngejar SHi kamu. Baik-baik di Jerman ya zun..) dan alm. Toifur Hasballah (semoga kau damai di sana sahabat. “aku merindukanmu sahabat..” Terimakasih untuk “kursus melewati masa pailit” yang selama ini kau ajarkan). Najib “kacung” al-Rahman (akhirnya kita lulus juga ya, cung..), Arief must_die dan Evi, salam pergerakan..!. Serta untuk sahabat-sahabat yang lain (Erna, Suji, Ali “Kopling”, Ikrom, Nasrudin, Anas, Gozi, Harjo, Saifuddin, Hendi, Heri, Syarifah, Ovy, Yoni, Una, Ana, Rofi, Zamroni, Hamdani, Ela, Lina, Dina, Rouf dan Faizin dan angkatan 2005 ke bawah). Satu tanya, bukankah kebenaran dan keadilan tidak cukup dalam lembaran kertas belaka? Baca, tulis dan lawan ketidakadilan itu.

8. Untuk teman-teman dan ibu kos Nusa Indah III/70 terimakasih untuk semua bantuan dan dukungannya. Terutama Rizki Awaludin yang selalu setia mendampingi perjalanan akademik penulis.
9. Terima kasih juga kepada Pengurus PMII Komisariat Walisongo (2002) dan Rayon Syari’ah. Tangan terkepal dan maju ke muka. Iya kan..?
10. Untukmu, Tedy Kholiludin (bos eLSA dan calon Doktor muda). Sengaja aku memisahkanmu dari yang lain. Karena kamulah yang terlalu sering memaki, menghina dan bahkan melempar tulisan-tulisan yang aku buat. Hingga akhirnya tulisan-tulisanku dibaca berpasang-pasang mata di dunia. Kamu juga orang yang paling sering aku *colongi* buku-bukunya, paling sering *nraktir*

makan dan yang paling membuatku selalu merasa resah dengan kondisi keilmuan yang masih “bolong-bolong”. Untuk lagu-lagu indie yang selalu kau bagikan juga makasih banget. Itu sama saja dengan menginjeksikan semangat terus berjuang meski dalam kesedikitan amunisi kehidupan. Atas semua ini, aku “angkat topi”. Semua ini membuat hidupku “bergerak”. Terima kasih Ted..

11. Masyarakat Grobog Wetan terutama bapak-bapak RT dan RW’nya (special buat Om Dair, Om Khamroni, Kang “Piyut” Sakron, Om Minto), kang sopiin terima kasih atas kebersihan lingkungan rumah dan ukiranya, sipur “kuteng” and sugeng terimakasih telah banyak membantu merehab “markas” kita, Bidan Desa Maya (tolong menolonglah dalam hal suntik-menyuntik. He...he...), Mba Nani dan Nurul (terima kasih atas kesabarannya dalam menjalani hari-hari di rumah perjuangan pak lurah), Pak Muhib matur nuwun atas dampingannya, kawan-kawan sepermainan di kampung (Kang Ali terima kasih telah banyak merepotkan, Ki “Salim” Bodong atas bantuan yang “untocable”, Bahlul). Sekali lagi terima kasih telah meyakinkanku bahwa Grobog Wetan dalam keadaan kondusif, stabil dan terus membangun hingga penulis merasa tenang menjalankan kegiatan akademik di Semarang.
12. Musisi-musisi fave’ku (Joe Satriani, Jonathan Davis, John Petrucci, Within Temptation, Burgerkill, Marjinal Predator) meski kalian tidak mengenalku tapi musik kalian membuatku selalu bergairah dalam ladang peradaban panjang ini.

13. Iin Inayati. Entah kenapa akhirnya kita dipertemukan dan kemudian “menulis cerita” bersama. Kesabaran dan ketelatenanmu menjadikan aku semangat untuk terus berkarya. Maaf untuk semua pertemuan yang terlalu sering aku gagalkan. Entah berapa kali kita gagal ketemu dan meninggalkan bekas kekecewaan. Tapi kau tetap mengerti keadaan “lelaki jelek” ini. Thanks, ya b4bE.. tangismu menggelisahkan dan menggerakkan energi kelelakianku. Kamu beda dengan perempuan-perempuan yang ada. Kamu telah memberikan terapi energi buatku. Semoga “sejarah masa depan” kita benar-benar ada.

Penulis telah berusaha semaksimal mungkin demi kesempurnaan penulisan skripsi ini. Namun dengan penuh kesadaran, penulisan skripsi ini jauh dari kesempurnaan. Maka dari itu, dengan kekurangan dan keterbatasan yang ada, baik dalam diri penulis, maupun dalam penulisan skripsi, penulis mengharap adanya masukan kritik dan saran konstruktif dari pembaca demi kesempurnaan skripsi ini.

Semarang, 30 Desember 2008

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN DEKLARASI.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN ABSTRAK	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI.....	xv
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	8
D. Telaah Pustaka	9
E. Metode Penelitian.....	12
F. Sistematika Penulisan	15
 BAB II FEMINISME SEBAGAI PENDEKATAN	
A. Sejarah dan Perkembangan Feminisme	17
B. Varian Feminisme dan Karakteristiknya.....	22
1. Feminisme Liberal	22

2. Marxis-Sosial	23
3. Feminisme Radikal	25
C. Pendekatan Feminisme.....	27

BAB III ASPEK FIQIH WANITA DALAM SERAT CETHINI

A. Islamisasi dan Keraton	32
B. Sejarah Kemunculan Serat Centhini	40
C. Muatan serat centhini	44
D. Fiqih Perempuan	48
E. Aspek Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini.	58

BAB IV ANALISIS FEMINISME TERHADAP FIQIH PEREMPUAN DALAM SERAT CETHINI

A. Serat Centhini; Seksualitas Akulturasi Islam-Jawa.....	64
B. Analisa Feminisme Terhadap Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini.....	71
1. Feminisme dan Persinggungan Konstruksi Sosial.....	75
2. Perempuan Dalam Keraton	81
3. Perempuan Luar Keraton	86

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	92
B. Saran-saran.....	94
C. Penutup.....	95

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BIOGRAFI PENULIS

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pulau Jawa sebagai salah satu bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan wilayah yang sangat eksotis. Sebagai salah satu pulau terbesar di Indonesia, Jawa mempunyai khazanah kebudayaan yang sangat banyak untuk digali. Semakin menggali kebudayaan Jawa maka kita akan semakin menemukan berbagai warna budaya yang unik. Ini dikarenakan Jawa sebagai sebuah peradaban, bertahan dalam sintesis spiritualnya terhadap peradaban dunia.¹

Begitulah keadaan Jawa. Bagaikan lorong sejarah yang selalu menawarkan dan menantang untuk dikaji dan diungkap segala kemisteriusannya. Demikian juga dengan lorong sejarah berikut ini. Pada zaman Mataram Islam (Surakarta Awal), ada informasi penting mengenai kebudayaan *pesisiran* (luar benteng) yang cukup menarik dan signifikan, yakni informasi yang tersaji dalam Serat Centhini.²

Serat yang disusun pada tahun 1814 ini mengisahkan pengelanaan tiga anak Sunan Giri, yaitu Syekh Amongraga, Jayengraga/Jayengsari dan seorang putri bernama Ken Rancangkapti—karena diusir dari wilayahnya oleh pasukan Sultan Agung—berkelana ke seluruh wilayah Jawa untuk menemui

¹ Otto Sukatno CR, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002, hal. 37.

² Nama lain dari Serat Centhini adalah *Kitab Sungsang Bawono Balik* (dunia terbalik). Lihat Fachri Ali, *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986, hal. 4.

satu per satu pertapa dan orang bijak yang menyepi di gunung-gunung. Setiap pertemuan merupakan kesempatan untuk memperdebatkan pokok bahasan keagamaan atau aneka teknik. Dapat dikatakan bahwa karya itu merupakan semacam ensiklopedia, yang sebenarnya Jawanisme.³

Serat Centhini pada dasarnya merupakan bukti akulturasi antara Islam dan Jawa. Artinya Islam dan budaya Jawa hidup berdampingan. Serat Centhini meramu khazanah kultur Jawa dan ajaran Islam. Sebuah bukti sejarah yang menandakan keharmonisan antara dua entitas kebudayaan yang berbeda. Di mana keduanya saling mengisi.⁴

Seperti disebutkan dalam Serat Centhini III (asmaradana, 191: 21-23);⁵

“Pamarsudining saresmi, kang wus sun gelar sadaya, kanggo srana lantaranane, dennyun angawruhana, mring asal wijinira, manungsa sejatinipun, kasebut tembang paribasan.”

“Sing sapa wonge tan uning, maring wiji asalira, sayektine nora weruh, maring jati paranning sedya, kang tembe wekasannya, kacrita kurang satuhu, mring sampuraning kamuksan.”

“Pae kang wus ngudaneni, ing purwa madya wusana, ananing sarira kiye, wekasan sirna tan gatra, uwas sumelanging driya, teteping jumenegipun, manungsa jati sampurna.”

Artinya;

“Ajaran persenggamaan (seks) yang sudah saya jelaskan semua, sebagai wahana dirimu agar mengetahui kepada asal usul wuji (benih) sebagai sejati manusia yang sempurna. Sebagaimana tersebut dalam peribahasa:

³ Otto Sukatno. CR. *Op.Cit*, hal.27.

⁴ Diperoleh dari http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centhini.

⁵ Kamajaya, Serat Centhini (Suluk Tambangraras), Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.

“Barangsiapa yang tidak mengetahui asal usul, tentunya tidak mengetahui kemana arah tujuannya nanti. Serta tidak bisa memercayai tujuan kesempurnaan kematian.”

“Tidak mengetahui *purwa madya wasana (sangkan paraning dumadhi)* atau asal dan tujuan penciptaan manusia. Muaranya juga tak akan mengetahui keadaan sedih derita keadaan alam semesta, sebagai ketetapan berdiri dan tegaknya kesempurnaan sejati manusia.”⁶

Dalam serat tersebut tampak sekali ambisi penggubah kisah dalam Serat Centhini ini untuk "menerangkan" secara menyeluruh "dunia dalam" orang Jawa. Dengan demikian, Serat ini juga bisa digunakan sebagai titik masuk untuk mengetahui bagaimana dunia Jawa bermakna buat orang-orang Jawa sendiri. Sekaligus juga adalah bagaimana Islam "bermakna" dalam konteks tatanan kosmik mereka.⁷

Melihat jenis-jenis pengetahuan yang dipelajari oleh ketiga putra-putri Sunan Giri tersebut, tampak dengan jelas unsur-unsur Islam yang "ortodoks" bercampur baur dengan mitos-mitos di tanah Jawa. Seperti telah dikemukakan di atas, dalam serat ini, Islam memang tidak dipandang semata-mata sebagai unsur eksternal yang "membebani" unsur lokal, bahkan pertentangan (katakan saja) *weltanschauung* antara kedua dunia itu (Islam dan Jawa) sama sekali tidak dipersoalkan. Begitu saja diandaikan bahwa keduanya *commensurable* dan saling bisa bertukar tempat.⁸

Serat Centhini mengungkap banyak persoalan kehidupan masyarakat Jawa pada saat itu. Termasuk di dalamnya adalah persoalan yang menyangkut

⁶ Otto Sukatno CR, *Op.Cit*, hal. 187-188

⁷ Ulil Abshar-Abdalla, Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa, Kompas Online, Jumat, 4 Agustus 2000 atau kunjungi <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0008/04/dikbud/Serat27.htm>

⁸ *Ibid.*

kedudukan perempuan. Pada masa kejayaan keraton Jawa, peran perempuan menjadi bagian integral dalam kehidupan dan dalam ekspresi seni-budaya Jawa. Dalam Serat Centhini perempuan digambarkan pada *landscape* subordinat. Termasuk dalam masalah seksual yang menjadi salah satu tema sentral yang diungkap secara verbal atau terbuka tanpa tedeng aling-aling yang sangat paradoks dengan etika sosial Jawa yang bersifat puritan dan ortodoks.

Perempuan Jawa dalam mainstream yang patriarkhi tidak ubahnya dianggap sebagai benda. Perempuan menjadi "sesuatu" yang dapat diatur dan dipola sedemikian rupa oleh lelaki. Dalam hal ini, muncullah pandangan tentang Katuranggan. Dimana dalam konsepsi ini perempuan ditempatkan sebagai pelengkap kebutuhan lelaki sesuai dengan kualitas fisiknya (kebendaan). Semakin fisiknya baik, maka perempuan tersebut akan mendapatkan *reward* yang baik pula. Demikian juga sebaliknya.

Meskipun pada dasarnya beberapa hal yang diterangkan dalam Serat Centhini yang terkait dengan perempuan maupun perkawinan sebagai ajaran yang menuntun manusia pada jalan keluhuran, namun pada saat yang sama nampak kaitannya dengan hasrat pemuasaan yang hedonistik. Dimana perempuan ditempatkan pada keadaan yang tidak proporsional. Perempuan dipandang dari sisi fisiknya saja, tidak dalam keseluruhan perempuan sebagai individu yang mempunyai hak dan tanggungjawab sebagai manusia. Disinilah konstruksi sosial sangat mempengaruhi keadaan perempuan yang berakibat pada kehidupan yang bias gender.

Dalam pandangan Feminis, Gender, sebagaimana dituturkan oleh Oakley (1972) dalam *Sex, Gender and Society* berarti perbedaan yang bukan biologis dan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis yakni perbedaan jenis kelamin (*sex*) adalah kodrat Tuhan dan oleh karenanya secara permanent berbeda. Sedangkan gender adalah perbedaan perilaku (*behavioral differences*) antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara social, yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ketentuan Tuhan melainkan diciptakan oleh manusia (laki-laki dan perempuan) melalui proses social dan cultural yang panjang.⁹

Dalam konteks "kebendaan" inilah berbagai kegiatan yang bersifat subordinasi terhadap perempuan berjalan beriringan dengan berjalannya waktu. Dan pada tahap berikutnya, subordinasi terhadap perempuan ini menemukan kulminasinya dalam berbagai bentuk kekerasan. Lebih fokus lagi, pada kekerasan seksual.

Sebagai pengertian yang sempit, seks memang lebih diartikan sebagai kegiatan persenggamaan antara lelaki dan perempuan (suami-istri). Dengan bertolak belakang pada pemahaman ini, maka menjadi wajar jika subordinasi terhadap perempuan semakin langgeng. Karena bentuk ritualisasi seks dan mistik oleh manusia selalu diboyong ke ranah domestik. Di dalam wilayah domestik ini, segala bentuk hukum formal dan sosial—termasuk rezim-rezim kuasa tertentu, seperti rezim moral, bahasa, politik dan nilai yang berasal atau merupakan diaspora dari dunia spiritual pada umumnya, seperti system iman (keyakinan)—dapat dengan leluasa dikontrol dan direduksi sedemikian rupa

⁹ Dr. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Social*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 72

oleh manusia. Atas dasar itu, maka derajat efektifitas, signifikansi dan fungsionalnya dapat dieliminasi sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kehendak manusia sendiri.¹⁰

Konstruksi masyarakat Jawa yang masih menempatkan perempuan dalam titik subordinat, tentu saja menjadikan lelaki sebagai subjek yang mengatur perempuan dalam persoalan seksualitas—sesuai kehendak manusia sebagaimana diungkapkan di atas. Salah satu implikasinya adalah pada kewajiban seorang istri selalu melayani suami untuk tidur bersama dan tidak boleh menolak permintaan suami bila suami menginginkan tidur bersamanya. Menjadi suatu perbuatan dosa bila seorang istri menolak ajakan suami untuk tidur bersama walaupun istri dalam keadaan sibuk,¹¹ karena alasan sibuk memasak atau mencuci atau sibuk yang lain tidak boleh dijadikan suatu alasan untuk menolak ajakan suami. Inilah sebuah keadaan yang terjadi akibat proses sosial yang sangat bias gender.

Kenyataan tersebut ternyata menemukan referensinya dari pemahaman fiqih klasik yang menempatkan perempuan dalam ruang privat. Dalam pandangan fiqih, kehidupan rumah tangga adalah sebuah kontrak sosial yang berimplikasi pada pelegalan hubungan seks antara dua insan. Lebih dari itu, kontrak sosial ini juga membangun relasi antara dua keluarga suami-istri yang pada saat yang sama juga membangun konstruksi sosial yang lebih besar.

¹⁰ Otto Sukatno CR, *Op. Cit.* hal. 5

¹¹ Dalam literatur fiqih klasik menemukan analoginya pada teks yang membenarkan suami memaksa istri melakukan hubungan seksual meski istri berada di atas pundak unta. Lihat selengkapnya dalam kitab *‘uqud al lujjain fi bayani huquq al zaujain*

Landasan normatif inilah yang harus dipertahankan dan dikembangkan sesuai dengan perkembangan zaman. Karena disadari atau tidak, normatifitas fiqih telah menimbulkan ambivalensi dalam realitas yang ada. Satu sisi fiqih menahbiskan diri sebagai seperangkat alat yang membela kepentingan ummat, namun di sisi lain, fiqih juga melanggengkan kesenjangan sosial. Subordinasi terhadap perempuan dalam literatur fiqih menjadi salah satu buktinya.

Padahal fiqih merupakan kajian ilmu Islam yang digunakan untuk mengambil tindakan hukum terhadap sebuah kasus tertentu dengan mengacu pada ketentuan yang terdapat pada syari'at yang ada. Dalam ranah inilah maka kajian atau produk hukum fiqih selayaknya bersifat dinamis. Lebih lanjut fiqih merupakan suatu metode pemaknaan hukum terhadap realitas. Dalam perkembangan selanjutnya fiqih menjadi paradigma “pemaknaan sosial” dimana fiqih mampu menginterpretasikan teks-teks secara kontekstual.¹² Sehingga pemberdayaan ummat berjalan dengan seimbang, tidak menguntungkan lelaki dan merugikan perempuan, atau sebaliknya.

Melihat latar belakang persoalan tersebut, penulis merasa tertarik untuk menyelaminya lebih dalam dengan mengangkat persoalan tersebut dalam proposal skripsi dengan judul ” Aspek Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini; Tinjauan Feminisme”.

¹² Sumanto al-Qurtuby, *K.H. MA. Sahal Mahfudz: Era Baru Fiqih Indonesia*, (Cermin: Yogyakarta, 1999), hal. 139

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah diatas, maka ada beberapa permasalahan yang akan dikaji lewat penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana kandungan fiqh perempuan dalam Serat Centhini?
2. Bagaimana fiqh perempuan dalam Serat Centhini jika dilihat dari perspektif feminisme?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah untuk mencari Jawaban dari masalah yang telah dirumuskan di atas. Dengan demikian, tujuan penelitian ini adalah

1. Untuk mengetahui kandungan fiqh perempuan yang termuat dalam Serat Centhini.
2. Untuk mengetahui perspektif feminisme terhadap aspek fiqh perempuan dalam Serat Centhini.

Sementara manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis, diharapkan mampu memberikan sumbangan pemikiran bagi para muslim untuk menyelenggarakan kehidupan rumah tangga dengan memperhatikan prinsip-prinsip *maqashid al- syariah*.
2. Secara praktis, diharapkan hasil penemuan dalam penelitian ini bisa memberikan sumbangsih pemikiran dalam upaya penegakan hak asasi manusia dalam penyelenggaraan kehidupan rumah tangga. Yang dengan

eksplorasi tentang fiqih perempuan tersebut, akan terjalin kehidupan yang menjunjung tinggi kesetaraan gender.

D. Telaah Pustaka

Untuk menghindari pengulangan dalam penelitian, sehingga tidak terjadi pembahasan yang sama dengan penelitian lain, maka penulis menjelaskan topik yang ada. Beberapa tulisan yang berkaitan dengan masalah tersebut merupakan suatu data yang sangat penting untuk membedakan penelitian terdahulu dengan penelitian yang penulis kaji sekarang.

Buku "Seks Para Pangeran; Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa" karya Otto Sukatno CR memberi inspirasi dan data tentang bagaimana perempuan dalam lembaran Serat Jawa dan tradisi keraton telah sedemikian ditempatkan dalam kondisi subordinasi oleh para lelaki dan bangsawan Jawa. Dalam perkembangannya, Otto masih berkeyakinan, meski masalah seks yang diungkapkan dan diturunkan dalam buku tersebut seluruh konsepsinya diturunkan dan dari konstruk masa silam Jawa, tetapi nilai, berikut konsekuensi dan relasi-relasinya masih banyak diyakini dan dipraktikan dalam kehidupan sehari-hari.

Buku *The Tao Of Islam; Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Sachiko Murata banyak berbicara tentang kesetaraan gender. Dalam bukunya tertulis "ketahuilah bahwa perkawinan merupakan satu bagian dari jalan agama, seperti makan. Karena jalan agama membutuhkan kehidupan dan penghidupan manusia, dan kehidupan adalah

mustahil tanpa makanan dan minuman. Demikian pula ia membutuhkan penghidupan dari spesies manusia dan perkembangbiakannya, dan ini mustahil tanpa perkawinan. Karena itu perkawinan merupakan asal usul eksistensi, sementara makanan merupakan penyokong eksistensi”¹³

Perkawinan diizinkan untuk alasan ini, bukan demi memuaskan nafsu seseorang. Sebaliknya, Tuhan menciptakan nafsu sebagai sarana untuk mendorong orang-orang agar menikah. Maka para musafir di jalan agama akan muncul dan berjalan di jalan agama. Setiap orang diciptakan demi agama. Sebagaimana difirmankan Allah Swt,



Artinya; *Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menjadi hamba-hamba-Ku [QS 51:56]*”¹⁴

Dalam buku ”Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren” dijelaskan bahwa dimensi Fiqih Perempuan yang menjadi proyek pemberdayaan perempuan yang di antaranya meliputi *Ibadah* dan *Munakahah*.¹⁵ Sebuah buku yang berusaha merekonstruksi pemahaman keagamaan di bidang Fiqih dengan keadilan gender sebagai basis perbandingannya. Karena dalam pandangan para penulis buku ini bahwa Fiqih merupakan reaksi atas keadaan sosial masyarakat. Oleh karenanya fiqih harus mampu menjawab persoalan zaman yang semakin kompleks. Dalam hal ini

¹³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 231-232

¹⁴ *Ibid*, hal. 233

¹⁵ Hj. Nafisah Sahal, *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat bekerjasama dengan Ford Foundation, hal. iii

diperlukan sebuah pembacaan ulang atas teks-teks Islam, khususnya yang berkaitan dengan posisi perempuan dalam fiqih. Yang dengan demikian tercipta landasan hukum yang menjunjung tinggi hak-hak perempuan.

Banyak ayat al-Qur'an dan hadis Nabi—belum lagi sunnah atau perbuatan Nabi—yang menjadi dasar bagi penilaian Islam yang secara positif mengenai hubungan seksual.¹⁶ Pada satu tingkat, Islam memandang hubungan seksual sebagai bagian yang alamiah dan normal dari ciptaan Tuhan yang baik. Bukankah Tuhan berfirman yang berarti “ *dan segala-galanya kami ciptakan serba berpasangan agar kamu dapat merenungkan kekuasaan Kami* (QS. 51:49), “*Dia menciptakan pasangan, pria dan wanita*” (QS. 53:45).

Untuk itu dalam skripsi ini lebih menajamkan pembahasan pada aspek fiqih perempuan. Karena, dalam pandangan Michael Foucault, Seksualitas yang diabsahkan dengan pernikahan dalam pengertian yang lebih luas tidak melulu dalam persoalan hubungan sebadan antara lawan jenis. Terlihat pula betapa esensialnya masalah seks dalam arti yang luas.

Karenanya corak dan bentuk suatu masyarakatnya pun ditentukan oleh ini. Dalam sistem sosial yang dimana seseorang tinggal atau berada, orang belajar untuk memainkan perannya, sesuai model yang telah dikonstruksi sebagai acuan resmi bagi semua orang yang berada dalam lingkup system itu. Model itu biasanya tergantung bagaimana sikap dan kebudayaan masyarakat yang bersangkutan terhadap masalah seksualitas.¹⁷

¹⁶ *Ibid.* hal. 231

¹⁷ Otto Sukatno CR, *Op. Cit.*, hal.61.

E. Metode Penelitian

Penelitian merupakan sarana pokok dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Proses penelitian dapat memberikan gambaran tentang sesuatu yang benar, diperoleh secara sistematis, metodologis dan dapat dipertanggungjawabkan. Hasil akhir yang diharapkan dari metode penelitian adalah kebenaran ilmiah, Untuk kegiatan penelitian yang dilakukan dengan menggunakan suatu pedoman atau petunjuk ke arah mana langkah-langkah harus dijalankan beserta urutannya yang dilakukan secara konseptual, rinci, terarah dan sistematis satu sama yang lain. Akhirnya data yang diperoleh dari penelitian dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan tidak menyimpang dari pokok-pokok permasalahan yang dirumuskan dalam bab pendahuluan.¹⁸

Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *library research*. Yaitu penelitian yang mendasarkan pada pengamatan naskah-naskah yang akan diteliti. Dengan pendekatan penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, secara holistik, dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah.¹⁹

¹⁸ Ronny Hanitijo Soemitro, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*, Jakarta: Yudhistira, 1990, hal. 34.

¹⁹ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Edisi Revisi, 2004, hal. 6.

2. Sumber Data

Sumber data penelitian ini menggunakan sumber data sebagai berikut:

- a. Sumber data primer yaitu data yang langsung dikumpulkan oleh orang yang melakukan penelitian.²⁰ Dalam penelitian ini data primer diperoleh dari Serat Centhini yang telah dilatinkan oleh Kamajaya dan diterbitkan oleh Yayasan Centhini.²¹
- b. Sumber data sekunder yaitu data yang diperoleh atau dikumpulkan oleh orang yang melakukan penelitian dari sumber-sumber yang telah ada. Data ini biasanya diperoleh dari perpustakaan atau dari laporan-laporan peneliti terdahulu. Dalam hal ini adalah data-data yang membahas persoalan fiqh yang terkait dengan Serat Centhini.

3. Metode Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data yang diperlukan dalam penelitian ini, peneliti menggunakan Metode Dokumentasi. Metode Dokumentasi adalah mencari data mengenai hal-hal yang berupa catatan-catatan, transkrip, berkas, surat kabar, majalah, dan lain sebagainya.²²

4. Metode Analisis Data

Untuk memperoleh kesimpulan akhir dari penelitian ini, penulis akan mengadakan pengolahan data kualitatif, dengan alur berfikir deduktif.

²⁰ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Raja Grafindo Persada, 1983, hal. 84.

²¹ Dalam penelitian ini akan digunakan buku Serat Centhini Latin yang diterbitkan oleh Yayasan Centhini Yogyakarta tahun 1988.

²² Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu pendekatan Praktek*, Jakarta: PT Rineka Cipta, Edisi IV, 1998, hal. 115

Berfikir deduktif adalah proses pendekatan yang berangkat dari kebenaran umum mengenai fenomena (teori) dan menggeneralisasikan kebenaran tersebut pada suatu peristiwa atau data tertentu yang berciri sama dengan fenomena yang bersangkutan (prediksi). Dengan kata kata lain, deduksi berarti menyimpulkan hubungan yang tadinya tidak tampak, berdasarkan generalisasi yang ada.²³

Sedangkan metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini metode deskriptif analitik. Kajian penelitian ini memiliki dua tujuan; *Pertama*, untuk mengetahui potensi dan pengembangan sumberdaya yang ada, atau frekuensi terjadinya aspek fenomena sosial tertentu. *Kedua*, untuk mendeskripsikan secara terperinci tentang fenomena social tertentu. Hipotesa dalam penelitian ini tanpa menggunakan rumusan yang begitu ketat, walaupun adakalanya menggunakan hipotesa, namun bukan untuk diuji dengan statistik secara mendalam.²⁴

Menggambarkan mengenai sesuatu yang berhubungan dengan obyek penelitian berdasarkan kenyataan yang ada, dilaksanakan secara sistematis, kronologis, dan berdasarkan kaidah ilmiah. Dalam hal ini peneliti mendiskripsikan bagaimana aspek fiqih perempuan tersaji dalam Serat Centhini dan melihatnya dengan perspektif feminisme.

Oleh karenanya, dalam penelitian ini mengakomodir pendekatan feminisme. Sebagaimana pandangan David Bouchier yang mendeskripsikan feminisme dengan berbagai bentuk perlawanan terhadap

²³ Saifudin Azwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cetakan VI, 2005, hal.

²⁴ Diperoleh dari www.damandiri.or.id/sudirmanupi.pdf

beragam bentuk diskriminasi sosial, personal atau ekonomi di mana perempuan sebagai pihak yang menderita karena jenis kelaminnya.²⁵ Yang dengan demikian patut dicatat tentang perbedaan yang dibuat feminis antara seks dan gender, di mana seks mengacu kepada sifat yang terberi secara biologis dan gender adalah persepsi dan harapan cultural tentang apa yang seharusnya bagi laki-laki dan perempuan.²⁶

Pendekatan feminis dalam studi agama tidak lain merupakan suatu transformasi kritis dari perspektif teoritis dengan menggunakan gender sebagai kategori analisis utamanya. Feminis-feminis religius seperti diteliti Anne Carr, disatukan oleh satu keyakinan bahwa feminisme dan agama keduanya sangat signifikan bagi kehidupan perempuan, dan kehidupan kontemporer pada umumnya.²⁷

F. Sistematika Penulisan

Dalam rangka menguraikan pembahasan, maka peneliti berusaha menyusun kerangka penelitian secara sistematis, agar pembahasannya lebih terarah dan mudah dipahami serta lebih penting lagi adalah agar jawaban permasalahan dapat tercapai sesuai dengan tujuan.

Untuk memberikan arahan yang tepat dan tidak memperluas obyek penelitian maka perumusan sistematika pembahasan, penulis akan menyusun dalam lima bab atau bagian utama. Adapun penjelasan sistematika penulisan skripsi secara lebih lanjut adalah sebagai berikut:

²⁵ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Jogjakarta: LKiS, 1999, hal. 65

²⁶ *Ibid*, hal. 65

²⁷ *Ibid*, hal. 63

Bab pertama, merupakan pendahuluan dalam penulisan skripsi, yang meliputi, Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan dan Manfaat Penelitian, Tinjauan Pustaka, Metodologi Penelitian, Sistematika Penulisan Skripsi.

Bab kedua, Feminisme sebagai Pendekatan yang meliputi Sejarah dan Perkembangan Feminisme dan Varian Feminisme serta Karakteristiknya, dan Feminisme sebagai Pendekatan. Bab ketiga Aspek Fiqih Perempuan Dalam Serat Centhini, berisi Islamisasi dan Keraton, Sejarah Kemunculan Serat Centhini berikut kandungannya, Fiqih Perempuan dan Aspek Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini.

Bab keempat Analisis Feminisme Tentang Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini memuat Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini Dalam Analisis Feminisme. Bab kelima, Penutup berisi Kesimpulan, Saran dan Penutup.

BAB II

FEMINISME SEBAGAI PENDEKATAN

A. Sejarah dan Perkembangan Feminisme

Sesungguhnya sebuah reaksi merupakan jawaban atas aksi yang telah dijalankan oleh satu pihak kepada pihak yang lain. Begitu pula dengan feminisme. Ia hadir sebagai reaksi atas penenggalan perempuan dalam kondisi yang sama sekali tidak dikehendakinya. Terdapat kekuasaan (*power*) yang menjadikan perempuan tertindas. Kekuasaan yang menjadikan perempuan berada jauh dalam kubangan peradaban yang kering dari manifestasi kesetaraan gender.

Mengenai konsep *power* ada baiknya memperhatikan konsep kekuasaan yang diintrodusir oleh Foucault. Sebagaimana disebutkan Asmaeny Aziz dalam buku *Feminisme Profetik*, Foucault mengatakan;

“Saya tidak bermaksud mengatakan bahwa negara itu tidak penting, tetapi saya hendak mengatakan bahwa relasi-relasi kuasa niscaya melampaui batas-batas kekuasaan”¹

Foucault tidak hendak mengecilkan pentingnya kuasa negara. Dia hendak mengatakan bahwa kuasa itu beroperasi di seputar dan melalui jejaring yang tumbuh di sekeliling institusi-institusi negara. Ini berarti relasi kuasa sebenarnya tersebar luas dan melebihi dari apa yang disadari selama ini. Lebih dari itu, ada beberapa hal di luar institusi negara yang memainkan peran kuasa

¹ Asmaeny Aziz, *Feminisme Profetik*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007 hal. 10

yang dengan kuasa tersebut membatasi sesuatu yang menurut standar kuasa tersebut.

Selama ini kuasa diasumsikan sebagai ruh yang hanya dimiliki oleh negara. Sehingga wilayah pemahaman kekuasaan hanya dibatasi pada wilayah politis semata. Padahal dalam realitas yang ada, kuasa dalam arti politis tidak berjalan dengan sendirinya, ia dibantu dengan pengetahuan yang telah dimapankan dan menjadi *barometer* kebenaran bagi populasi yang berada dalam sistem kekuasaan negara.

Dari sinilah, lahir wacana dominan yang menghegemoni wacana-wacana lainnya. Wacana yang telah mapan dan menjadi arus utama pemikiran tersebut pada akhirnya memiliki efek otoritarianisme dan menguasai jagad wacana yang ada dan menjelma menjadi “kuasa wacana” yang menjajah “kebenaran-kebenaran kecil” yang berserakan di antara institusi negara. Pada tingkatan praksis, kuasa wacana jauh berbahaya daripada sistem kekuasaan yang lain. Fazlur rahman mengatakan ini sebagai kolonialisme yang lebih kejam daripada kolonialisme dalam bentuk ekonomi, politik dan lainnya. Kuasa wacana yang bersatu dengan kuasa politik pada akhirnya melahirkan bentuk otoritarianisme yang sempurna.

Oleh karenanya, diperlukan “wacana tandingan” (*counter discourse*) yang akan melawan kuasa wacana. Dalam konteks budaya patriarki, muncul wacana yang menjadi analisa dalam kesetaraan yaitu jender dan feminisme. Kata-kata tentang jender dan feminisme adalah kata yang dibangun di atas nalar yang sama, yaitu bagaimana melawan posisi laki-laki yang berdiri

dengan kaki yang hegemonik dalam menguasai perempuan. Perempuan adalah sebuah diskursus, perempuan adalah sebuah entitas, perempuan adalah realitas sosial, akan tetapi pada saat yang sama, perempuan seringkali diperbudak, perempuan seringkali digunakan sebagai alat untuk menegakkan hasrat, perempuan seringkali menjadi korban dari perselingkuhan modal, perselingkuhan sistem, perselingkuhan nilai, perselingkuhan moral.²

Menjadi suatu keraguan paradigmatis jika memahami feminisme dan gender sebagai produk pemikiran Barat yang sama sekali tidak sesuai dengan kebudayaan Timur pada umumnya dan Indonesia pada khususnya. Karena selama ini, feminisme dianggap sebagai hasil import dari “Barat”. Sementara dalam hal ini, “Timur” diasumsikan sebagai kelompok peradaban yang tidak lebih maju daripada “Barat”. Padahal, Kumari Jayawardena menguraikan bahwa pada abad ke-19 dan 20 telah ada perjuangan kaum feminis di Iran, Turki, Indonesia, Sri Lanka.³ Andree Feillard, dalam kata pengantar buku “Fiqih Perempuan” juga mendeskripsikan bagaimana di dunia Timur telah terjadi pergolakan pemikiran yang menggugat superioritas laki-laki meskipun mungkin tidak menggunakan istilah feminisme.

Rifa’ah Rafi at-Tahtawi (1801-1873) misalnya, menulis “perempuan-perempuan Timur berfungsi seperti mebel di rumah, dan di Prancis, mereka seperti anak manja” dalam karyanya yang berjudul *Takhlis al-Ibriz fi Talkhis*

² *Ibid*, hal.108

³ Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in The Third World*, dalam *Feminisme dan Pergolakan HAM* karya R. Valentine Sagala dan Ellin Rozana, hal. 42.

Bariz yang terbit pada tahun 1834.⁴ Tulisan tersebut diilhami atas pengalamannya ketika dikirim ke Perancis tahun 1826. Kesaksiannya atas kondisi perempuan Perancis yang lebih baik, dalam bidang pendidikan dan ekonomi, dibanding dengan negaranya (Mesir) menjadikannya berteriak menggugat konstruksi social di negaranya khususnya dan negara Timur pada umumnya.

Ini membuktikan bahwa menempatkan feminisme dalam kerangka “Barat” vs “Timur” sesungguhnya sama sekali keliru dan cenderung simplistic. Feminisme mendasarkan diri pada realitas social cultural dan kenyataan sejarah yang konkret. Karena realitas tidak seragam, feminisme juga tidak berwajah tunggal. Oleh karena itu, tidak ada definisi tunggal tentang feminisme pada semua perempuan dalam segenap waktu dan tempat.

Sebagai langkah awal, perlu diperhatikan bahwa jender, sebagaimana dituturkan oleh Oakley (1972) dalam *Sex, Gender and Society* berarti perbedaan yang bukan biologis dan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis yakni perbedaan jenis kelamin (*sex*) adalah kodrat Tuhan dan oleh karenanya secara permanent berbeda. Sedangkan gender adalah perbedaan perilaku (*behavioral differences*) antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara social, yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ketentuan Tuhan melainkan diciptakan oleh manusia (laki-laki dan perempuan) melalui proses social dan cultural yang panjang.⁵

⁴ Andree Feilard, *Kata Pengantar*, dalam KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Jogjakarta: LKiS, hal. xv.

⁵ Dr. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 72

Meskipun kata jender belum masuk dalam perbendaharaan Kamus Besar Indonesia, istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di kantor menteri negara urusan peranan wanita dengan ejaan "jender". Jender diartikannya, sebagai "interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan jenis kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Jender biasanya dipergunakan untuk menunjukan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan"⁶.

Inilah mengapa apresiasi jender menjadi penting ketika membicarakan (cita-cita) masyarakat yang egaliter dan berkeadilan. Semakin situasi social yang ada mendalami situasi keperempuanan dan kelelakian dengan semangat keseimbangan dan transformasi social, maka kewibawaan social kaum perempuan akan semakin baik. Namun jika keadaan yang ada tidak menempatkan perempuan dalam keadaan yang tidak seimbang maka tentu keadaan perempuan akan lebih buruk pula.

Begitu juga dengan feminisme. Secara umum, feminisme, sebagaimana dikutip dari Maggie Hum, adalah sebagai sebuah ideologi pembebasan perempuan karena yang melekat dalam semua pendekatannya adalah keyakinan bahwa perempuan mengalami ketidakadilan karena jenis kelaminnya, karena ia adalah perempuan. Lebih lanjut lagi, sebagai sebuah ideologi, feminisme digambarkan dengan mata, hati, dan tindakan, yaitu bahwa dia menyadari, melihat, mengalami, adanya penindasan hegemoni⁷,

⁶ Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, *Buku III: Pengantar Teknik Analisa Jender*, 1992, hal. 2

⁷ Konsep Hegemoni ini pertama kalinya diperkenalkan oleh Anthonio Gramsci.

diskriminasi dan penindasan yang terjadi pada perempuan, mempertanyakannya, menggugat, dan mengambil aksi untuk merubahnya.⁸

Namun, dalam pandangan peneliti, karena istilah feminisme telah lahir di Barat, maka dalam kesempatan penelitian ini akan menggunakan kategorisasi feminisme yang berkembang di Barat sesuai dengan *grand idea* masing-masing dan setelah itu mencari tipe feminisme yang cocok dengan lokalitas yang ada pada konteks Indonesia dan Jawa pada khususnya.

B. Varian Feminisme dan Karakteristiknya⁹

Para feminis berusaha menggugat kemapanan patriarki dan berbagai stereotip gender lainnya yang berkembang luas di masyarakat. Ada beberapa teori feminisme yang digunakan para feminis dalam menjalankan misi kesetaraan gender sebagaimana tersebut berikut ini.

1. Feminisme Liberal¹⁰

Tokoh aliran ini antara lain Margaret Fuller (1810-1850), Harriet Martineau (1802-1876), Anglina Grimke (1792-1873), dan Susan Anthony (1820-1920-1906). Dasar pemikiran kelompok ini adalah semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi dan mestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan lainnya. Feminisme liberal diinspirasi oleh prinsip-prinsip pencerahan bahwa laki-laki dan perempuan

⁸ Asmaeny Aziz, *Op.cit*, hal. 63

⁹ Ada beberapa varian feminisme, namun dalam hal ini varian feminisme akan mengacu pada buku Argumen Kesetaraan Gender perspektif al-Qur'an karya Nasarudin Umar.

¹⁰ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 64

sama-sama mempunyai kekhususan. Secara ontologism keduanya sama, hak-hak laki-laki dengan sendirinya juga menjadi hak perempuan.

Meskipun dikatakan feminisme liberal, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berkaitan dengan fungsi reproduksi, aliran ini masih tetap memandang perlunya pembedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan. Bagaimanapun juga, fungsi organ reproduksi bagi perempuan membawa konsekuensi logis di dalam kehidupan masyarakat.

Kelompok ini termasuk paling moderat di antara kelompok feminis. Kelompok ini membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki. Mereka menghendaki agar perempuan diintegrasikan secara total di dalam semua peran, termasuk bekerja di luar rumah. Dengan demikian, tidak ada lagi satu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan. Kelompok ini beranggapan bahwa tidak mesti dilakukan perubahan struktural secara menyeluruh, tetapi cukup melibatkan perempuan dalam berbagai peran, seperti peran dalam ekonomi, social, politik. Organ reproduksi bukan merupakan penghalang terhadap peran-peran tersebut.

2. Feminisme Marxis-Sosial¹¹

Aliran ini mulai berkembang di Jerman dan Rusia dengan menampilkan beberapa tokohnya, seperti Clara Zetkin (1857-1933) dan Rosa Luxemburg (1871-1919). Aliran ini berupaya menghilangkan struktur kelas dalam

¹¹ *Ibid*, hal 65

masyarakat berdasarkan jenis kelamin dengan melontarkan isu bahwa ketimpangan peran antara dua jenis kelamin ini sesungguhnya lebih disebabkan oleh factor budaya alam. Aliran ini menolak anggapan tradisional dan para teolog bahwa status perempuan lebih rendah daripada laki-laki karena factor biologis dan latar belakang sejarah.

Agak mirip dengan teori konflik, kelompok ini menganggap posisi inferior perempuan berkaitan dengan struktur kelas dan keluarga dalam masyarakat kapitalis. Feminis sosialis berpendapat bahwa ketimpangan jender di dalam masyarakat adalah akibat penerapan sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam lingkungan rumah tangga. Istri mempunyai ketergantungan yang lebih tinggi pada suami daripada sebaliknya. Perempuan senantiasa memecahkan keamanan ekonominya, karenanya, mereka memberikan dukungan kekuasaan kepada suaminya.

Struktur ekonomi atau kelas di dalam masyarakat memberikan pengaruh efektif terhadap status perempuan, karena itu, untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan supaya seimbang dengan laki-laki, diperlakukan peninjauan kembali structural secara mendasar, terutama dengan menghilangkan dikotomi pekerjaan sector domestic dan sector public.

3. Feminisme Radikal¹²

Aliran ini muncul di permulaan abad ke-19 dengan mengangkat isu besar, menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan seperti lembaga patriarki yang dinilai merugikan perempuan, karena term ini jelas menguntungkan laki-laki. Lebih dari itu, di antara kaum feminis radikal ada yang lebih ekstrem, tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki tetapi juga persamaan seks, dalam arti kepuasan seks juga dapat diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentolerir praktek lesbian.

Menurut kelompok ini, perempuan tidak harus bergantung dengan laki-laki, bukan saja dalam hal pemenuhan kepuasan kebendaan tetapi juga pemenuhan kebutuhan seksual. Perempuan dapat merasakan kehangatan, kemesaraan dan kepuasan seksual kepada sesama perempuan. Kepuasan seksual dari laki-laki adalah masalah psikologis. Melalui berbagai latihan dan pembiasaan kepuasan itu dapat terpenuhi dari sesama perempuan.

Aliran ini juga mengupayakan pembenaran rasional gerakannya dengan mengungkapkan fatwa bahwa laki-laki adalah masalah bagi perempuan. Laki-laki selalu mengeksploitasi fungsi reproduksi perempuan dengan berbagai dalih. Ketertindasan perempuan berlangsung cukup lama dan dinilainya sebagai bentuk penindasan yang teramat panjang di dunia. Penindasan karena ras, perbudakan, dan warna kulit dapat segera dihentikan dengan resolusi atau peraturan, tetapi pemerasan secara seksual

¹² *Ibid*, hal.66

teramat susah dihentikan, dan untuk itu diperlukan gerakan yang lebih mendasar.

Feminisme radikal mengatakan bahwa sistem dominasi laki-laki terhadap perempuan—apa yang mereka sebut sebagai patriarchal—datang dari perbedaan biologi antar jenis kelamin, khususnya peran perempuan dalam reproduksi. Perbedaan essensial ini, kata mereka, adalah basis material dari perempuan selalu dipandang dan diperlakukan oleh laki-laki sebagai objek social. Sebagai contoh, realita bentuk kelamin laki-laki yang tegak berdiri dan dimasukkan ke dalam lubang vagina dan juga posisi perempuan yang berada di bawah saat melakukan hubungan seksual merupakan symbol ketergantungan dan diskriminasi terhadap perempuan. Dari kenyataan bahwa lelaki selalu menikmati atas penindasan tersebut, maka feminis radikal kemudian mengambil konklusi bahwa laki-laki adalah sumber malapetaka.

Aliran ini mendapat tantangan luas, bukan saja dari kalangan sosiolog tetapi juga di kalangan feminis sendiri. Tokoh feminis liberal yang berfikir realistis tidak setuju sepenuhnya dengan pendapat ini. Persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan perempuan itu sendiri. Laki-laki yang tanpa beban organ reproduksi secara umum akan sulit diimbangi oleh perempuan. Yang menjadi inti perjuangan dari semua feminisme tersebut di atas ialah berupaya memperjuangkan kemerdekaan dan persamaan status dan peran social antara laki-laki dan perempuan sehingga tidak lagi terjadi ketimpangan gender di dalam masyarakat.

C. Pendekatan Feminisme

Sebagai sebuah pendekatan yang dilahirkan dalam konteks dunia barat (kulit putih), feminisme pada gilirannya menjadi sebuah pendekatan yang mengglobal yang dapat memasuki ruang-ruang social-politik negara-negara yang ada. Oleh karenanya merupakan kekeliruan bila dikatakan bahwa keserjanaan feminis dominan secara konsisten tetap tidak menyadari perlunya mengintegrasikan pengalaman kaum miskin atau perempuan non kulit putih ke dalam analisis patriarkis religius.¹³

Pada gilirannya berkembang juga tuntutan yang dilancarkan oleh perempuan kulit hitam, hispanik, Amerika asli, termasuk perempuan dari dunia ketiga, membawa pada upaya bersama dari sebagian feminis kulit putih supaya mengakui “perbedaan” dalam teori religius mereka dan terlibat dalam dialog dengan perempuan dalam beragam konteks.¹⁴

Inilah sebuah babakan sejarah dunia perempuan yang menghendaki kesetaraan gender. Bahwa kata-kata kesetaraan gender maupun feminis bukan merupakan kata-kata yang dimiliki oleh sekelompok perempuan dari dunia barat, khususnya perempuan kulit putih. Kebutuhan feminis untuk mengungkapkan konsep teoritis tentang “perbedaan”, dipertajam fokusnya. “Perbedaan” disini tidak seperti yang dirumuskan secara tradisonal dengan antagonisme laki-laki-perempuan, tetapi suatu pengakuan terhadap perbedaan yang terdapat diantara perempuan itu sendiri.

¹³ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Study Agama*, Jogjakarta: LKiS, 2002, hal. 99-100

¹⁴ *Ibid*, hal. 99-100

Perbedaan dalam memaknai “pengalaman perempuan” menimbulkan persoalan dalam kategori tentang “perempuan” yang dalam tahap tertentu tidak memungkinkan—jika memang pernah terjadi—mengabsolutkan pikiran feminisme atau pembebasan perempuan. Upaya-upaya melakukan absolutisasi itu mengakibatkan terjadinya sikap cultural imperialistic seperti anti yahudi yang lazim terdapat dalam banyak feminis kristian yang berupaya menggambarkan Yesus sebagai figur yang berbeda dari lingkungan patriarkalnya, atau pengutukan feminis barat terhadap perempuan muslim berjilbab, [padahal] suatu praktik yang sangat dipertahankan oleh banyak feminis islam.¹⁵ Sangat memungkinkan dalam babakan sejarah feminisme ditemukan karakteristik feminisme yang disesuaikan dengan kondisi sosio-politik yang ada.

Dalam langkah-langkahnya, sebagai sebuah pendekaatan, feminisme kemudian merumuskan cara pandang yang sesuai dengan kehendak dan cita-cita yang dimilikinya. Paling tidak dengan perspektif yang mereka kenalkan dan kembangkan dalam konstruksi social yang ada, akan memberi petunjuk bagi siapapun tentang kehendak yang ingin dicapai feminisme. Sehingga feminisme mempunyai kapling pemikiran atau mendapatkan tempat dalam sebuah komunitas tertentu dan menjalankan apa yang menjadi keyakinan dan cita-cita feminisme.

Karena Feminisme memandang persoalan-persoalan dari keseluruhan aspek. Dikotomi terhadap obyektifitas dan subyektifitas pengalaman, perasaan,

¹⁵ *Ibid*, hal. 94

dan ketubuhan dengan demikian tidak ada. pendekatan ini mengajak para feminis mendekati realitas dari konsepsi atau cita-cita kehidupan yang adil dan realitas pengalaman, pikiran, perasaan dan ketubuhan perempuan, dalam konteks ekonomi, politik, social, budaya.¹⁶

Begitu juga dalam dalam landscape pendekatan feminisme akan ditemukan frasa “*The personal is political*”, (diri sendiri bersifat politis, yang personal adalah politis). Ungkapan ini kemudian menjadi rumusan penting yang menolak rekayasa patriarki dalam mendikotomi wilayah “public” dengan “privat” dan “personal” dan “politik”. “*Personal is political*” menekankan basis psikologis penindasan patriarkis. Catherine MacKinnon mengatakan bahwa frasa ini menciptakan hubungan langsung antara sosialitas dan subyektifitas sehingga memahami politik situasi perempuan berarti memahami kehidupan pribadi perempuan.¹⁷

Dengan demikian, perempuan diajak dan bahkan diarahkan pada situasi yang menjadikan apa yang dimiliki perempuan sebagai bagian kehidupan politik. Perempuan menjadi komponen dalam merancang dan membangun sebuah system politik yang model keperempuanannya menjadi basis pertimbangan bangunan politis tersebut.

Di sisi lain, Feminisme memandang intuisi, rasio, dan logika adalah aspek-aspek penting dalam pergulatan perempuan. Feminisme mempercayai bahwa satu sama lain aspek-aspek tersebut tidak untuk saling mengeliminasi—intuisi tidak lebih baik dari rasio, logika tidak lebih baik dari intuisi—

¹⁶ R. Valentine Sagala dan Ellin Rozana, *Pergulatan Feminisme dan HAM*, Bandung: Institu Perempuan, 2007, hal 47-49

¹⁷ *Ibid*, hal. 43-47

melainkan diasah terus menerus sebagai kekuatan pengambilan-pengambilan keputusan politik perempuan.

Dalam tataran tertentu feminisme juga sampai pada tahap konsepsi pengetahuan dan pengalaman personal. Artinya, seorang feminis menghargai pengetahuan dan pengalaman personal. Setiap perempuan memiliki keunikan dan kondisi yang berbeda, sesuai dengan waktu dan komunitas perempuan itu berada, hadir, hidup. Bahkan juga memiliki pengalaman ketubuhan yang tidak sama, misalnya kalau menstruasi, ada yang 'biasa-biasa saja' dan ada yang mengalami kesakitan. Yang sama-sama sakit pun, sakitnya bisa berbeda-beda.

Jadi pengetahuan dan pengalaman personal ini harus dihargai. Hal ini menjadi salah satu nilai feminis yang membangun apa yang disebut sebagai *sisterhood*. Bahwa misalnya, pengalaman personal perempuan kulit hitam dalam konteks politik rasis berbeda dengan perempuan kulit putih; pengalaman perempuan di negara-negara dunia ketiga berbeda dengan perempuan negara dunia pertama. Pengakuan pada pengetahuan dan pengalaman personal yang berbeda dengan feminisme secara terus menerus mengayakan warna perjuangan perempuan dalam solidaritas (*sisterhood*)¹⁸.

Feminis religius mencerminkan sejumlah *concern* yang secara tipikal didefinisikan sebagai postmodernis, memaksakan kesadaran akan perlunya kajian yang dikondisikan secara social dan historis, kritisisme diri, dan perlawanan terhadap dominasi teori-teori besar atau metanaratif. Sebagai hasilnya, pendekatan feminis telah dan terus berfungsi sebagai suatu percobaan

¹⁸ *Ibid*, hal. 43-47

untuk menguji kemampuan agama mendefinisikan kebermaknaannya sendiri dalam konteks pluralis kontemporer dan menghadapi tantangan postmodernitas.¹⁹

Dengan demikian, pendekatan feminisme adalah pendekatan yang menjadikan gender sebagai variabel analisis dalam setiap persoalan yang ada. Menganalisis apa yang seharusnya secara sosial-kultural dilakukan atau dimiliki gender laki-laki maupun gender perempuan. Tentunya dengan tidak menjadikan lelaki-perempuan sebagai lawan yang selalu berseteru atau membuat satu model perempuan tertentu sebagai standar model perempuan ideal. Karena feminisme adalah sebuah “proses menjadi” yang berkelindan dengan pengalaman sosio-kultural sebuah wilayah atau komunitas, baik komunitas agama atau politik tertentu dalam satu rentang waktu tertentu pula.

¹⁹ Peter Connolly, *Op.Cit*, hal. 101

BAB III

ASPEK FIQIH PEREMPUAN DALAM SERAT CETHINI

A. Islamisasi dan Keraton

Islam untuk pertama kalinya diturunkan di daerah Jazirah Arab, dan lambat laun menyebar atau disebarkan ke seluruh penjuru dunia dengan metode yang beragam. Untuk daerah yang berada di kawasan Afrika, Islamisasi menemukan momentumnya dengan metode ekspansi. Kecenderungan memeluk agama Islam mengemuka setelah daerah-daerah tertentu ditaklukan dengan kekuatan militer kaum muslim.¹

Sedangkan untuk daerah kepulauan Melayu-Indonesia, Islamisasi hadir dengan cara yang berbeda sebagaimana terjadi pada daerah-daerah tersebut di atas. Kepulauan Melayu-Indonesia terletak di bagian ujung dunia muslim. Ia merepresentasikan salah satu wilayah paling jauh dari pusat-pusat Islam di Timur Tengah. Fakta geografis ini sangat penting jika orang mencoba memahami dan menjelaskan Islamisasi di kawasan ini. Jauhnya nusantara membuat Islamisasi ini sangat berbeda dengan Islamisasi yang terjadi di kawasan umat Islam lainnya di Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Selatan. Berlawanan dengan wilayah-wilayah semacam Persia dan India—yang dalam banyak hal mengalami Islamisasi setelah ekspansi militer dan kekuatan politik

¹ Azzumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002, hal 18.

Islam dari Asia Barat—praktis tidak ada satu bagian dari kepulauan Melayu-Indonesia yang mengalami Islamisasi seperti itu.²

Untuk daerah Melayu-Indonesia³, Islamisasi tidak dengan menggunakan kekuatan militeristik. Sejumlah catatan sejarah menjelaskan bahwa Islamisasi yang terjadi di sepanjang daerah Melayu, termasuk Indonesia, banyak menggunakan pendekatan yang damai dan "terselubung" melalui proses perdagangan.

Masuknya agama Islam di Indonesia sudah berlangsung sebelum didirikannya kerajaan Jawa-Hindu yang paling jaya, Majapahit, pada tahun 1292. Agama Islam disebarkan melalui jalur perdagangan. Marcopolo yang disertai ayah dan pamannya sebagai duta besar Venesia kepada Kubilai Khan di negeri Cina, sementara menunggu angin baik untuk pulang ke Venesia, mengunjungi pantai barat laut Sumatra selama lima bulan pada tahun 1292. Ia melihat bahwa para penghuni kerajaan Perlak di Ujung Utara Sumatra telah diIslamkan oleh para saudagar Sarasen (sebutan lain untuk orang Arab), sebaliknya orang-orang gunung masih menyembah berhala dan bersifat kanibal.⁴

Perlu ditambahkan, pada laporan Marco Polo bahwa prasasti Islam tertua, pada batu nisan makam sultan Malikul Salih, penguasa Islam pertama di Samudra Pase, bertahun 1297. Demikian juga dengan penuturan Musafir Maroko, Ibnu Batutah yang mengunjungi Samudra Pase dalam perjalanannya

² *Ibid*, hal. 18.

³ Melayu yang dimaksudkan di sini adalah daerah sepanjang Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pada khususnya adalah Jawa.

⁴ Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002, hal. 31

ke Cina pada tahun 1345 selama pemerintahan Malikul Zahir, melaporkan bahwa agama Islam telah mantap di sana selama seabad dan bahwa yang diikuti ialah madzhab syafi'i.⁵

Sementara itu, pada penemuan berikutnya terdapat batu nisan bertulis arab pada makam Fatima binti Maimun di Leran yang bertahun 1802 M atau 475 H. Namun tidak dapat ditentukan dari mana asal Fatima binti Maimun meskipun batu nisan tersebut bertuliskan Arab, mengingat bahasa Arab adalah bahasa agama bagi semua penganut agama Islam.

Selain di Leran, batu nisan bertuliskan Arab juga ditemukan di Jawa bertahun 1419 M. Ini adalah nisan makam Malik Ibrahim yang terkenal sebagai wali di Jawa.⁶ Ma Huan, musafir Cina Muslim yang mengunjungi Tuban, Gresik dan Surabaya pada tahun 1416 M melaporkan bahwa di negara ini terdapat tiga macam bangsa; pertama, orang Mahomeden yang datang dari Barat dan telah menetap di sana; sandang pangannya bersih dan rapi. Kedua, orang Cina yang telah melarikan diri dan bermukim di sana; apa yang mereka makan dan mereka pakai juga bagus sekali, dan banyak di antaranya yang telah menerima agama Mahomaden dan menjalankan ajarannya. Ketiganya adalah kaum pribumi yang buruk rupanya dan kasar kelakuannya; mereka kemana-mana tanpa disisir rambutnya dan dengan kaki telanjang, dan mereka percaya kepada setan-setan.⁷

Jelas bahwa penyebaran Islam ke seluruh Indonesia mempunyai sisi perdagangan. C. A. O. Van Nieuwenhuijzen, sebagaimana dikutip Zaini

⁵ *Ibid*, hal. 31

⁶ *Ibid*, hal. 32

⁷ *Ibid*, hal. 32-33

Muchtarom menjelaskan bahwa Islam sampai ke Indonesia dan mulai menyebar masuk ke Indonesia seakan-akan diterbangkan oleh perdagangan. Terdapat hubungan yang jelas antara penyebaran Islam dengan perdagangan rempah di kepulauan Indonesia.⁸

Factor lain yang mesti diperhatikan, komunitas muslim pertama tersebut juga terdiri terutama dari para pedagang yang terlibat dalam perdagangan rempah-rempah lautan India. Seperti diamati Robson (1981), para pedagang itu baru mengikutsertakan para guru agama sesudah mereka mendirikan komunitas-komunitas yang permanen. Dengan demikian, jalinan antara perdagangan dan konversi sangatlah erat, tetapi tidak langsung. Kendati jalur dagang yang membawa Islam ke Jawa, akan tetapi para sufi, ulama, dan para raja muslimlah yang bertanggung jawab terhadap penegaran Islam sebagai agama Jawa.⁹

Pada tahapan berikutnya perlu diketengahkan bahwa sejarah Islam Jawa tidak sekedar soal konversi saja, tetapi juga soal penegaran Islam sebagai agama kerajaan, suatu proses yang mengakibatkan penghancuran banyak kebudayaan Hindu-Budha yang ada dan subordinasi ulama atas kekuasaan keraton. Unsur-unsur Islam Jawa, termasuk arsitek masjid dan fiqih syafi'i tampaknya datang dari Kerala, sementara teori kerajawian, beberapa aspek ritual dan teori mistik¹⁰ dibentuk oleh tradisi kerajaan Indo-Persi.¹¹

⁸ *Ibid*, hal. 34

⁹ Mark R Wordward, *Islam Jawa: Kesalehan Normative Versus Kebatinan*, Jogjakarta: LKiS, 1999, hal. 80.

¹⁰ Pendapat ini barangkali akan mengantarkan kepada kita pada kenyataan bahwa di Jawa banyak sekali dijumpai tradisi mistik yang berkiblat pada ajaran al-Hallaj yang notabene adalah warga Persi, *wahdatul wujud*. Sebut saja tokoh penting paham *wahdatul wujud* dalam tradisi Jawa

Namun demikian, dalam hal ini peneliti merasa perlu untuk mengukur tingkat penerimaan atau konversi penduduk Indonesia terhadap Islam. Hal ini dirasakan mengingat dalam proses penelitian ini akan ditemukan berbagai variasi penduduk Indonesia—khususnya Jawa di mana Serat Centhini digubah—dalam mengamalkan ajaran agama Islam.

Dalam hal ini, kategori "konversi" dan "adhesi" Nock, sebagaimana dikutip oleh Azzumardi Azra, menjelaskan penerimaan mereka terhadap Islam akan menjadi suatu "konversi" karena Islam merupakan agama profetik yang menuntut komitmen penuh dan tidak memberikan kompromi bagi adanya jalan keselamatan yang lain. Namun, sebagaimana yang diamati, konversi penduduk nusantara ke dalam Islam tidak bersifat eksklusif, dan sebagian besar muslim Melayu-Indonesia yang baru memeluk Islam masih mempertahankan berbagai komitmen mereka terhadap kepercayaan dan praktik lama (pra-Islam) mereka yang tidak bersifat profetik. Oleh karena itu, jika percaya pada Nock, penerimaan mereka terhadap Islam lebih tepat disebut sebagai "adhesi", yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama.¹²

Oleh karenanya, ditemukan tingkat penerimaan Islam di nusantara pada satu bagian dan bagian yang lain tidak hanya bergantung pada waktu pengenالannya namun juga tergantung pada budaya lokal. Sebagai contoh, di daerah pesisir dan berbudaya maritim dan sangat terbuka dengan kehidupan

seperti Syekh Siti Jenar yang menerjemahkan paham *wahdatul wujud* dalam leksikon *manunggaling kawula gusti*. Paham inilah yang menjadi patokan masyarakat Jawa dalam kaitannya dengan pandangan sosio-religius mereka.

¹¹ Mark R Wordward, *Op.Cit*, hal. 81

¹² Azzumardi Azra, *Op.Cit*. hal. 20

kosmopolitan, Islam masuk lebih mudah dan lebih dalam daripada di daerah pedalaman yang memiliki basis budaya agraris dan tidak tergantung dengan pasar internasional.

Inilah perbedaan yang sangat nyata terlihat Islamisasi di Phanrang (yang berada di pesisir pusat wilayah Champa), atau di Leran (yang berada di pesisir Jawa Timur), atau di Pasai (di pesisir utara Sumatra), atau di Malaka (yang berada di pesisir barat Semenanjung Malaya) dan Islam di kerajaan Mataram Jawa Tengah, selama pengenalan Islam ke wilayah-wilayah tersebut.¹³

Mungkin sebab inilah yang menjadikan masyarakat yang berada di dalam, seperti Jawa¹⁴, Islamisasi menemukan pergulatan yang sangat kental. Terdapat beberapa resistensi kultural yang dijalankan masyarakat pedalaman yang notabene adalah masyarakat petani yang tidak menggantungkan kepentingan nafkahnya dari para pedagang besar pendatang. Untuk itu, mereka merasa mandiri dan tidak memerlukan kompromi budaya dengan para pedagang besar tersebut.

Dalam konteks Islamisasi di Jawa, Walisongo sebagai penyebar agama Islam dengan segala kecerdasannya melakukan Islamisasi dengan pendekatan yang sangat memahami kondisi lokal Jawa. Jawa yang telah akrab dengan budaya Hinduisme haruslah disiasati dengan jeli. Oleh karenanya, Islamisasi di Jawa hadir dalam bentuk adaptasi budaya lokal. Ini terlihat dengan pendekatan

¹³ Azzumardi Azra, *Op.Cit.* hal. 20

¹⁴ Sebagai manifestasi Jawa, Kerajaan Mataram Islam merupakan sebuah system persilangan budaya Jawa dan Islam yang menarik. Di mana dalam budaya Mataramlah lahir berbagai data yang membicarakan Islam dan Jawa. Termasuk dalam hal ini adalah Serat Centhini yang menjadi kajian dalam penelitian ini.

yang menampilkan aneka kesaktian, ritual yang mengadopsi kebudayaan Hindu, benda-benda sakti dan lain sebagainya.¹⁵

Sementara itu, Joen—sebagaimana dikutip Azra—menyatakan bahwa rangkaian sejarah Islamisasi yang terangkum dalam historiografi atau *babad* menjelaskan Islamisasi nusantara dengan tidak menyeluruh. Historiografi semacam itu lebih *concern* terhadap para raja dan keluarga istana atau petinggi negara; ia sangat tidak berminat membahas berbagai hal pada tingkat rakyat jelata. Akibatnya, sebagian besar historiografi tradisional ini hanya membicarakan perincian konversi para penguasa, keluarga kerajaan, dan pembesar negara lainnya, tetapi tidak memberikan informasi yang memadai tentang konversi atau Islamisasi penduduk kecuali mengatakan bahwa mereka memeluk Islam segera setelah penguasa mereka menjadi muslim yang disertai dengan serangkaian peristiwa magis atau supernatural.¹⁶

Bila penguasa masuk Islam dan mengesahkan dirinya sebagai raja beragama Islam serta memasukkan syari'at Islam ke daerah kerajaanya, maka rakyatpun masuk agama yang baru itu. Para ulama menjalankan jabatannya dengan menjadi penasihat, hakim, dan guru agama (*muballigh*) dalam batas-batas sosial, budaya, dan politik yang ditetapkan oleh kaum bangsawan Jawa, para pelestari tradisi-tradisi Jawa-Hindu. Meskipun syari'at Islam menjadi kaidah hukumnya, terutama dalam urusan perkawinan, namun syari'at Islam

¹⁵ Azzumardi Azra, *Op. Cit*, hal. 20

¹⁶ Azzumardi Azra, *Op.Cit*, hal. 22

tidak dapat seluruhnya menggantikan adat. Keraton (istana) Jawa tidak selalu menjadi keraton bercorak Islam.¹⁷

Dan masuknya Islam di Jawa dimulai dengan runtuhnya kejayaan Majapahit dimulai terjadinya perang Bubat antara Majapahit dengan Pajajaran Galuh Pakuan pada masa Hayam Wuruk dan Perang Paregreg pada masa prabu Brawijaya V. Bersamaan dengan berkembang pesatnya agama Islam di Pulau Jawa. Keruntuhan Majapahit disusul berdirinya kerajaan Islam pertama Demak Bintara pada abad ke 16. Kerajaan Demak hanya berumur 50 tahun. Pada tahun 1555 kerajaan Demak runtuh dan muncul kerajaan Pajang.

Berturut-turut sejarah kerajaan Islam hingga pada tahap pembentukan Kerajaan Islam Mataram. Kerajaan Islam Mataram merupakan salah satu babakan sejarah keislaman di Jawa. Darinya tercipta banyak khazanah kebudayaan akulturasi Islam dan Jawa yang dapat dikaji hingga saat ini. Pada awalnya kerajaan Mataram Islam merupakan satu sistem pemerintahan yang utuh. Namun akibat kekacauan politik berkepanjangan yang melanda kerajaan Islam mataram akhirnya kerajaan Islam Mataram dibagi menjadi dua; Kesultanan Ngayogyakarta dan Kasunanan Surakarta. Ini sebagai solusi atas kekacauan politik yang diselesaikan pada masa Pakubuwana III tanggal 13 Februari 1755.

Pembagian wilayah ini tertuang dalam Perjanjian Giyanti (nama diambil dari lokasi penandatanganan, di sebelah timur kota Karanganyar, Jawa Tengah). Berakhirlah era Mataram sebagai satu kesatuan politik dan wilayah.

¹⁷ Zaini Muchtarom, *Op.Cit*, hal. 49

Walaupun demikian sebagian masyarakat Jawa beranggapan bahwa Kesultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta adalah "ahli waris" dari Kesultanan Mataram.

B. Sejarah Kemunculan Serat Centhini

Berbicara tentang Islam dan Jawa dalam telusuran sejarah dapat ditemukan manuskrip yang menghimpun sebagian besar pengetahuan orang Jawa. Manuskrip tersebut yang kemudian dikenal dengan Serat Centhini. Inilah sebuah manuskrip yang mendeskripsikan komposisi Islam dan budaya Jawa dalam pola keberagaman yang terjadi di lingkungan masyarakat Jawa.

Konteks ini ditemukan pada zaman Mataram Islam yang mana terdapat informasi penting mengenai kebudayaan *pesisiran* (luar benteng) yang cukup menarik dan signifikan. Yakni informasi yang tersaji dalam Serat Centhini. Serat yang disusun pada tahun 1815 ini mengisahkan pengelanaan Syekh Amongraga, salah satu keturunan Sunan Giri yang—karena diusir dari wilayahnya oleh pasukan Sultan Agung—berkelana ke seluruh wilayah Jawa untuk menemui satu per satu pertapa dan orang bijak yang menyepi di gunung-gunung. Setiap pertemuan merupakan kesempatan untuk memperdebatkan pokok bahasan keagamaan atau aneka teknik dan dapat dikatakan bahwa karya itu merupakan semacam ensiklopedia¹⁸, yang sebenarnya Jawanisme.¹⁹

¹⁸ Dalam bahasa Jawa disebutkan dengan *Baboning Pakawing Jawi* atau Induk dari Ilmu Pengetahuan Jawa

¹⁹ Otto Sukatno CR, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Jogjakarta: Bentang, 2002 hal. 27

Pada masa Pakubuwana V Serat Centhini digubah dengan dipimpin oleh adipati anom dibantu oleh; R.Ngabehi Sutrasna, R.Ngabehi Yasadipura, R.Ngabehi Sastradipura. Jilid 1-4 dikerjakan oleh ketiga pujangga tersebut. Sedangkan jilid 5-10 dikerjakan oleh Adipati Anom.²⁰ Ini dikarenakan ketiga pujangga tersebut kurang memahami perihal hubungan seksual sehingga penyajiannya tidak memuaskan. Inilah jilid yang focus pada persoalan seksual. Setelah itu, jilid 11-12 diserahkan kembali kepada ketiga pujangga tersebut. Dan akhirnya mencapai 725 lagu.

Secara hipotesis sebagaimana diungkap Lombard, kemungkinan penulisan Serat Centhini itu bisa dianggap sebagai satu usaha dari kekuasaan pusat untuk merangkul tradisi pinggiran dan memasukkannya ke dalam “tradisi Jawa yang besar”, justru pada saat budaya barat semakin meningkat.²¹

Apa yang disinyalir Lombard bahwa Serat Centhini sebagai usaha pusat untuk merangkul tradisi pinggiran memang tidak berlebihan. Hal senada juga diungkap oleh Simuh. Menurut Simuh, sebagaimana dikutip Otto, apa yang dilakukan para pangeran Jawa tersebut merupakan sebuah strategi kebudayaan pusat—dalam hal ini pihak keraton—untuk berusaha mempertahankan dan memelihara serta melestarikan kontinuitas kebudayaan kejawen di satu pihak, dan di pihak lain berusaha mendukung terciptanya stabilitas social budaya dengan karya-karya yang bisa menjembatani jurang perbedaan antara

²⁰ http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centhini

²¹ Otto Sukatno CR. *Op. Cit*, hal. 28

lingkungan kebudayaan kejawen (tradisi Jawa Besar) dan lingkungan kebudayaan pesantren²², yang notabene mewakili ekspresi budaya pinggiran.

Stabilitas social itu notabene merupakan tugas suci yang diamanatkan oleh para raja kepada para abdi dalemnya. Khususnya abdi dalem *carik* atau abdi dalem kapujanggan. Karena sejak mataram terpecah menjadi empat bagian kecil seperti Surakarta, Ngayogyakarta, Mangkunegaran dan Pakualaman, keempatnya telah kehilangan kekuasaan politik dan kenegaraan, perdamaian dan ketenangan mulai dapat dipulihkan dibawah kekuasaan pemerintah Belanda. Dengan hilangnya kekuasaan politik dan kenegaraan maka pemikiran aktivitas istana dapat dipusatkan bagi perkembangan rohani dan kebudayaan spiritual. Usaha ini merupakan satu-satunya jalan untuk mempertahankan wibawa istana sebagai pusat kebudayaan Jawa.²³

Menurut Simuh²⁴, ada empat pertimbangan yang melatarbelakangi proses Islamisasi tradisi lama ini; Pertama, warisan budaya kraton yang sangat halus, adiluhung serta kaya raya itu pada zaman Islam tentu bisa dipertahankan dan dimasyarakatkan apabila dipadukan dengan unsur-unsur Islam. Secara obyektif para priyayi dan sastrawan Jawa sejak abad ke-8, berhasil mengembangkan kebudayaan istana dengan memanfaatkan unsur-unsur Hinduisme. Cerita mitos Ramayana dan Mahabarata telah mengilhami munculnya berbagai macam karya sastra dan seni pewayangan langkap dengan pakemnya. Dalam serat Babad disebutkan, bahwa perkembangan bentuk-

²² Otto Sukatno CR. *Op. Cit*, hal. 28

²³ Otto Sukatno CR. *Op. Cit*, hal. 29. Lihat juga Anjar Nugroho, *Islam Pribumi dan Kraton Yogyakarta: Mencari Otentisitas Pemerintahan Islami Daerah Istimewa Yogyakarta* (www.anjarnugroho.blogspot.com)

²⁴ Otto Sukatno CR. *Op. Cit*, hal. 29

bentuk kesenian tersebut, tidak lepas dari sentuhan para Wali, terutama Sunan Kalijaga. Contoh kongkret Islamisasi dalam pewayangan tercermin dengan masuknya jimat layang kalimasada (kalimat syahadah) yang dijadikan senjata pusaka kerajaan Amarta (Pandawa).

Kedua, para pujangga dan sastrawan Jawa membutuhkan bahan sebagai *subject matters* dalam berkarya. Karena Hinduisme telah terputus pada zaman ramai-ramainya Islam mewarnai Nusantara, maka satu-satunya sumber acuan yang mendampingi kitab-kitab kuno hanyalah kitab-kitab yang bersumber dari lingkungan kebudayaan pesantren. Maka para pujangga dan sastrawan Jawa yang mengetahui bahwa dalam lingkungan budaya pesantren terdapat sumber konsep-konsep ketuhanan, etika, falsafah kebatinan yang kaya, mereka bergairah memasukkan unsur-unsur baru tersebut dalam khasanah budaya Jawa.

Ketiga, pertimbangan stabilitas sosial, budaya, dan politik. Adanya dua lingkungan budaya, yakni tradisi pesantren dan kejawen perlu dijembatani agar tercapai saling pengertian dan dapat mengeliminasi konflik-konflik yang mungkin dapat terjadi. Dan keempat, pihak kraton sendiri sebagai pendukung dan pelindung agama merasa perlu mengulurkan tangan untuk menyemarakkan syi'ar Islam. Untuk itu, pihak penguasa kraton membangun berbagai sarana, baik yang bersifat struktural maupun kultural demi tercapainya syi'ar Islam. Sehingga sejak jaman Demak bermunculanlah upacara-upacara keagamaan seperti sekaten, grebeg maulud, grebeg hari raya fitrah, juga grebeg hari raya haji, dan sebagainya.

Dalam hal ini perlu diketahui bahwa ada dua sumber yang diambil untuk mengembangkan dan membina kesusastraan Jawa. Yaitu kitab-kitab lama/kuno yang kemudian digubah ke dalam bahasa dan syair Jawa baru. Masa itu disebut sebagai masa pembaruan atau penggubahan kitab-kitab Jawa kuno ke dalam bahasa Jawa baru. Usaha ini dipelopori oleh R.Ng. Yasadipura I (wafat tahun 1803 M) pujangga keraton Surakarta dan kemudian diteruskan oleh R.Ng. Yasadipura II.

Sumber yang kedua adalah ajaran agama dan kebudayaan Islam yang telah lama berkembang di Jawa dan berpusat dipesantren di luar istana kerajaan-kerajaan Jawa. Dengan unsur-unsur keislaman yang terdapat dalam literature-literatur Arab maupun Arab Jawi (pegon) kemudian digubah ke dalam bahasa dan tulisan Jawa, serta dipadukan dengan alam pikiran Jawa. Perpaduan antara unsur-unsur Islam dan Jawa ini menumbuhkan karya-karya baru. Masa itu ditandai dengan terbitnya karangan Jawa dalam kesusastraan modern (jadi bukan hanya gubahan kitab-kitab lama seperti masa pertama),²⁵ tetapi juga karya baru. Dan contoh yang paling terkenal adalah Serat Centhini yang sangat kental paduan unsur kebudayaan Jawa besar (keraton) dengan budaya luar benteng alias pinggiran yang dalam hal ini adalah budaya Islam.

C. Muatan Serat Centhini

Serat disusun berdasarkan kisah perjalanan putra-putri Sunan Giri setelah dikalahkan oleh Pangeran Pekik dari Surabaya, ipar Sultan Agung dari

²⁵ Otto Sukatno CR. *Ibid*, hal. 30

Kerajaan Mataram. Kisah dimulai setelah tiga putra Sunan Giri berpencar meninggalkan tanah mereka untuk melakukan perkelanaan, karena kekuasaan Giri telah dihancurkan oleh Mataram. Mereka adalah Jayengresmi, Jayengraga, dan seorang putri bernama Rancangkapti. Dengan diikuti oleh dua santri, Gathak dan Gathuk, Jayengresmi melakukan “perjalanan spiritual” ke sekitar keraton Majapahit, Blitar, Gamprang, hutan Lodhaya, Tuban, Bojanagara, hutan Bagor, Gambiralaya, Gunung Pandhan, desa Dhandher, Kasanga, Sela, Gubug Merapi, Gunung Prawata, Demak, Gunung Muria, Pekalongan, Gunung Panegaran, Gunung Mandhalawangi, Tanah Pasundan, Bogor, bekas keraton Pajajaran, Gunung Salak, dan kemudian tiba di Karang.

Dalam perjalanan ini, Jayengresmi seperti mengalami “pendewasaan spiritual”, karena bertemu dengan sejumlah guru, tokoh-tokoh gaib dalam mitos Jawa kuna, dan sejumlah juru kunci makam-makam keramat di tanah Jawi. Dalam pertemuan dengan tokoh-tokoh itu, dia belajar mengenai segala macam pengetahuan dalam khazanah kebudayaan Jawa, mulai dari candi, alamat bunyi burung gagak dan prenjak, khasiat burung pelatuk, petunjuk pembuatan kain lurik, pilihan waktu bersanggama, perhitungan tanggal, hingga ke kisah Syeh Siti Jenar²⁶.

Jayengsari dan Rancangkapti berkelana dengan diiringi oleh santri Buras ke Sidacerma, Pasuruhan, Ranu Grati, Banyubiru, kaki Gunung Tengger, Malang, Baung, Singasari, Sanggariti, Tumpang, Kidhal, Pasrepan, Tasari, Gunung Brama, Ngadisari, Klakah, Kandhangan, Argapura, Gunung

²⁶ Ulil Abshar Abdalla, *Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa*, Kompas Online, Jumat, 4 Agustus 2000

Rawun, Banyuwangi, terus ke Pekalongan, Gunung Perau, Dieng, sampai ke Sokayasa di kaki Gunung Bisma Banyumas. Dalam perjalanan itu, mereka berdua mendapatkan pengetahuan mengenai adat-istiadat tanah Jawi, syariat para nabi, kisah Sri Sadana, pengetahuan mengenai wudlu, shalat, pengetahuan (yang terkesan agak bertakik-takik dan *njlimet*) mengenai dzat Allah, sifat, asma dan afngal-Nya, sifat dua puluh, Hadis Markum, perhitungan selamatan orang meninggal dunia, serta perwatakan Kurawa dan Pandawa.

Sebagaimana terbaca dalam Serat Centhini, Syekh Amongraga berperan sebagai mistikus heretiknya. Ia dipotret sebagai orang yang memiliki pemahaman yang mendalam terhadap hukum Islam, teologi dan ritual, dan ahli-ahli menyampaikan khotbah-khotbah berbahasa Arab. Teks-teks ini juga merujuk beberapa kitab berbahasa arab mengenai hukum keagamaan dan filsafat.²⁷ Menurut Soebardi, sebagaimana dikutip Wordward, hal ini pertanda pentingnya kesalehan normative dalam teori mistik pada periode Mataram.

Barangkali penulis Serat Centhini memang akrab dengan karya-karya ini, dan salah satu bagian dari tujuannya adalah untuk mendorong mempelajari hukum Islam dan teologi. Meskipun penekanannya pada syari'ah dan kesalehan normatif, kehidupan amongraga juga mengilustrasikan pentingnya mentrandensikan hukum dan kenyataan bahwa mistisisme memberikan kunci untuk pencerahan akhir.²⁸

²⁷ Mark. R. Wordward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 115

²⁸ *Ibid*, hal. 115

Karya ini boleh dikatakan sebagai semacam ensiklopedi mengenai dunia dalam masyarakat Jawa. Sebagaimana tercermin dalam bait-bait awal, serat ini ditulis memang dengan ambisi sebagai perangkum *baboning pangawikan Jawi*, atau katakanlah semacam database pengetahuan Jawa. Jumlah keseluruhan serat ini adalah 12 jilid. Aspek-aspek *ngelmu* yang dicakup dalam serat ini meliputi persoalan agama, kebatinan, kekebalan, dunia keris, kerawitan dan tari, tata cara membangun rumah, pertanian, primbon atau horoskop, soal makanan dan minuman, adat istiadat, cerita-cerita kuna mengenai tanah Jawa dan lain-lainnya.

Dalam Serat Centhini, terlihat bagaimana Islam menjadi elemen pokok yang mendasari seluruh kisah dalam buku ini, tetapi ia telah mengalami “pembacaan” ulang melalui optik pribumi yang sudah tentu berlainan dengan Islam standar. Islam tidak lagi tampil sebagai “teks besar” yang “membentuk” kembali kebudayaan setempat sesuai dengan kanon ortodoksi yang standar. Sebaliknya, dalam Serat Centhini, kita melihat justru kejawaan bertindak secara leluasa untuk “membaca kembali” Islam dalam konteks setempat, tanpa ada semacam kekikukan dan kecemasan karena “menyeleweng” dari kanon resmi²⁹.

Nada yang begitu menonjol di sana adalah sikap yang wajar dalam melihat hubungan antara Islam dan kejawaan, meskipun yang terakhir ini sedang melakukan suatu tindakan “resistensi”. Penolakan tampil dalam nada

²⁹. Ulil Abshar Abdalla, *Op. Cit.*

yang “subtil”, dan sama sekali tidak mengesankan adanya “heroisme” dalam mempertahankan kebudayaan Jawa dari penetrasi luar.

Barangkali, Serat Centhini bisa kita anggap sebagai cerminan dari suatu periode di mana hubungan antara Islam dan kejawaan masih berlangsung dalam watak yang saling mengakomodasikan, dan tidak terjadi kontestasi antara keduanya secara keras dan *blatant*. Sebagaimana kita tahu, dalam perkembangan pasca-kemerdekaan, identitas kejawaan makin mengalami “politisasi” dalam menghadapi naiknya kekuatan Islam yang cenderung “puritan” dalam kancah politik. Dalam konteks semacam ini, antara kedua identitas ini (Islam dan Jawa), terdapat hubungan yang tegang dan penuh prasangka. Ketegangan ini terus berlanjut hingga dalam pemerintahan Orde Baru.³⁰

D. Fiqih Perempuan

Dewasa ini, perhatian public terhadap agama Islam, dalam hal ini fiqih, semakin menguat. Ada semacam anggapan bahwa fiqih sebagai salah satu elemen agama yang bersentuhan langsung dengan konstituen agama (umat) tidak dapat menaungi persoalan-persoalan kemanusiaan yang ada dan semakin berkembang. Islam—dengan fiqihnya—dianggap gagal menjalankan humanisme. Hal ini terkait dengan perubahan zaman yang menciptakan persoalan yang sesuai dengan karakteristik waktu (*tempus*) dan tempat (*locus*) peradaban manusia berjalan.

³⁰Ulil Abshar Abdalla, *Ibid*

Untuk itu, sebagai langkah strategis dalam menemukan kembali rumusan fiqih yang responsif terhadap persoalan kontemporer, haruslah ada usaha-usaha serius dalam merekonstruksi pemahaman fiqih agar dapat melihat persoalan dengan pemahaman yang holistic untuk kemudian ditemukan formulasi fiqih yang *shalih li kulli zaman wa makan*. Ini terkait dengan semangat perubahan yang di bawa Islam sebagai agama yang menjadi basis perjuangan dalam menghadapi tantangan hidup berikut persoalan-persoalannya.

Sebagai langkah awal, perlu kiranya ada pembedaan yang jelas antara fiqih dan syari'at. Hal ini untuk membedakan mana yang bersifat tetap dan mana yang berubah dalam kaitan responsibilitas Islam atas realitas persoalan yang ada. Meskipun fiqih dan syari'at memiliki ikatan yang kuat dan sulit dipisahkan, namun antara keduanya terdapat perbedaan yang mendasar.³¹ Kata syari'at secara etimologis berarti sumber/aliran air yang digunakan untuk minum. Dalam perkembangannya, kata syari'at digunakan orang arab untuk mengacu pada jalan (agama) yang lurus (*al-thariqah al-mustaqimah*), karena kedua makna tersebut mempunyai keterkaitan makna. Sumber/ aliran air merupakan kebutuhan pokok manusia untuk memelihara keselamatan tubuh dan jiwa mereka, sedangkan *al-thariqah al-mustaqimah* merupakan kebutuhan pokok yang akan menyelamatkan dan membawa kebaikan bagi

³¹Abdul Aziz Dahlan [et.al], *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid Pertama*, Jakarta: Ichthiar Baru Van Hoeve, Cetakan Pertama, 1996. hal. 335

umat manusia. Dari akar kata ini, syari'at diartikan sebagai agama yang lurus yang diturunkan Allah SWT bagi manusia.³²

Secara terminologis, Imam as-Syatibi menyatakan bahwa syari'at sama dengan agama. Sedangkan Manna al-Qathan, mendefinisikan syari'at sebagai segala ketentuan Allah SWT bagi hamba-Nya yang meliputi masalah aqidah, ibadah, akhlak, dan tata kehidupan manusia untuk mencapai kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Kemudian Fathi ad-Duraini menyatakan bahwa syari'at adalah segala yang diturunkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW berupa wahyu, baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun dalam sunnah Nabi SAW yang diyakini kesahihannya. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa syari'at adalah *an-nusus al-muqaddasah* (teks-teks suci) yang dikandung oleh al-Qur'an dan sunnah Nabi.³³

Berdasarkan definisi tersebut, ulama fiqh dan ushul fiqh menyatakan bahwa syari'at adalah sumber fiqh. Alasannya adalah fiqh merupakan pemahaman yang mendalam atas *an-nusus al-muqaddasah* dan merupakan upaya para *mujtahid* dalam menangkap makna dan ilat yang dikandung oleh *an-nusus al-muqaddasah* tersebut.³⁴ Dengan demikian fiqh merupakan hasil ijtihad ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi SAW.

Atas dasar perbedaan tersebut, ulama fiqh menyatakan bahwa syari'at dan fiqh tidak bisa disamakan. Alasannya, syari'at bersumber dari Allah SWT dan Rasul-Nya, sedangkan fiqh merupakan hasil pemikiran mujtahid dalam memahami ayat al-Qur'an atau hadis nabi SAW.

³² *Ibid*, hal. 336

³³ *Ibid*, hal. 336

³⁴ *Ibid*, hal. 337

Menurut Fathi ad-Duraini, sebelum dimasuki oleh pemikiran manusia, syari'at selamanya bersifat benar. Adapun fiqh, karena sudah merupakan hasil pemikiran manusia, bisa salah dan benar. Namun demikian, menurut Muhammad Yusuf Musa syari'at dan fiqh mempunyai keterkaitan yang erat, karenanya fiqh tidak bisa dipisahkan dari syariat.³⁵

Dengan kalimat lain bahwa syari'at akan lebih tepat jika kita maknai sebagai ajaran tentang *universal of moral ethique* yang tidak terhalang oleh sekat-sekat identitas serta ideologi. Sementara fiqh merupakan produk dari sebuah pemahaman masing-masing mujtahid tentang manifestasi dari *maqashid syari'at* yang tentunya tidak terlepas dari kesalahan (*human error*).

Sedangkan menurut Khusein Muhammad, dalam agama Islam, jalan yang dimaksud adalah jalan yang membawa manusia kepada Tuhan.³⁶ Ada istilah lain yang memiliki arti sama yang juga populer di kalangan masyarakat Islam, yaitu *thariqah* atau tarekat. Perbedaan antara keduanya terletak pada penggunaannya, yakni jika syari'ah digunakan dalam dimensi eksoterik, maka tarekat merupakan jalan berdimensi esoterik.

KH. Khusein Muhammad kemudian menyimpulkan bahwa tujuan-tujuan syari'at sesungguhnya dapat diartikan sebagai mewujudkan penghargaan terhadap martabat manusia, siapapun dan dari latarbelakang apapun.³⁷ Penghormatan terhadap martabat manusia adalah sesuatu yang universal, menyangkut semua orang di semua tempat dan di setiap waktu.

³⁵ *Ibid*, hal. 337

³⁶ KH. Husein Muhammad, *Multikulturalisme dan Syari'at Islam*, Disampaikan dalam diskusi "Multikulturalisme Vs Perda Syari'ah Islam", di Serang, Banten.

³⁷ *Ibid*.

Manusia adalah makhluk Tuhan paling terhormat, karena Tuhan sendiri menghormatinya.

Sedangkan menurut Muhammad Ali al-Tahanawiy, syari'at ialah semua yang ditetapkan oleh Allah untuk para hamba-Nya yang menyangkut ketentuan-ketentuan dan ketentuan ini disampaikan oleh para Nabi, baik itu menyangkut tata cara bertingkahtlaku yang dijelaskan dalam ilmu fiqih, aqidah yang dijelaskan dalam ilmu kalam, dan lain-lain. Syara (*al-syar*), yang seakar dengan kata syariat, dengan demikian disepadankan dengan kata *al-diyin* dan *al-millah*.

Di kalangan umat Islam, ada tiga pendapat untuk menjawab persoalan ini, yakni; *pertama*, semua yang dilakukan Nabi baik itu sabda, perilaku dan kebiasaannya. Seperti naik unta dan memelihara jenggot adalah kewajiban syariat yang dibebankan kepada umat Islam. Pendapat *kedua* menyebutkan, tidak semua yang dilakukan Nabi merupakan syariat yang harus dilaksanakan, kecuali yang merupakan penjabaran dari kewajiban dalam al-Qur'an, seperti perintah shalat yang dijelaskan oleh Nabi menjadi lima waktu dengan aturan-aturan jumlah rakaat dan bentuk aktifitasnya.

Sedangkan pendapat *ketiga* merinci lebih detail, yakni apa yang dilakukan oleh Nabi dalam hal yang sifatnya ubudiyah, seperti kewajiban haji, puasa, dan shalat lima waktu, merupakan syariat yang berlaku sepanjang waktu. Namun hal-hal yang berupa muamalah, seperti jual beli, tidaklah berlaku sebagai sebuah kewajiban syariat yang sifatnya universal dan berlaku sepanjang masa. Namun, ketentuan-ketentuan seperti itu harus tunduk kepada

kepentingan manusia untuk melakukan *ijtihad* (penalaran rasional) sesuai dengan kemaslahatannya.³⁸

Hal ini sesuai dengan hadis atau ujaran dari Nabi yang memberikan nilai positif bagi pelaku *ijtihad* yang berhasil melakukannya, tidak mempedulikan apakah rumusan hasil *ijtihad*nya benar atau salah. Ini bisa dilihat dari hadits beliau;

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ, وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ

Artinya: “Bila seorang hakim akan memutuskan suatu perkara, lalu ia melakukan ijtihad, kemudian hasilnya benar, maka ia memperoleh dua pahala (pahala ijtihad dan pahala kebenaran). Dan bila hasilnya salah, maka ia memperoleh satu pahala (pahala ijtihad)” (HR. al-Bukhari, Muslim, al-Nasa’i, Abu Daud, Ahmad Ibn Hambal, dan Ibn Majah).³⁹

Melihat berbagai definisi tentang syari’at yang beragam tersebut, merupakan suatu kesadaran sejarah yang harus dicermati dengan serius bahwa apapun yang didefinisikan oleh para ahli fiqih tersebut merupakan sebuah cerminan atau pergulatan intelektual masing-masing ulama atau ahli fiqih tersebut atas pemahaman yang dimilikinya dengan kondisi social yang ada.

Untuk bidang fiqih, ada beberapa definisi fiqih yang dikemukakan ulama fiqih sesuai dengan perkembangan arti fiqih itu sendiri. Misalnya, Fiqih menurut bahasa bermakna tahu dan paham. Para fuqoha mentakrifkan fiqih

³⁸ Ahmad Basso, *Dekonstruksi Tafsir/Otoritas/Kebenaran Tunggal: “Syariat Islam” sebagai Wacana Publik*, Makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional “Syariat Islam, Pluralisme dan Demokrasi di Indonesia”, Hotel Hilton International, Jakarta, 24 Oktober 2001

³⁹ Al-Imam Abi Abdillahi Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn Mughirah Ibn Barzabah al Bukhori, *Shohih al-Bukhori*, Baerut: Dar al Kitab, t.th, Juz VIII, hlm. 510

dengan “ilmu yang menerangkan hokum-hukum syara’ yang diperoleh dari dalil-dalil *tafshil*”⁴⁰

Abu Hanifah mendefinisikan fiqih sebagai pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya. Definisi ini meliputi aspek kehidupan, yaitu akidah, syari’at, dan akhlak. Fiqih di zamannya dan zaman sebelumnya masih dipahami secara luas, mencakup bidang ibadah, muamalah dan akhlak. Dalam perkembangan selanjutnya, sesuai dengan pembedaan ilmu yang tegas, ulama ushul fiqih mendefinisikan fiqih sebagai ilmu syarak yang bersifat praktis yang diperoleh melalui dalil-dalil terperinci. Definisi tersebut dikemukakan oleh imam al-Amidi dan merupakan definisi fiqih yang populer hingga sekarang.⁴¹

Menurut Fazlur Rahman, pada perkembangannya fiqih mengalami beberapa fase perkembangan.⁴² *Pertama*, istilah fiqih yang berarti paham (*fahm, understanding*) yang menjadi kebalikan sekaligus pelengkap dari kata *'ilm* (menerima pelajaran) terhadap nash al-Qur'an dan Hadits yang seringkali disebut *authoritative given*. *'Ilm* dimaksudkan dengan "menerima pelajaran", karena pada dasarnya dalam proses tersebut, seseorang (*'alim*) memperoleh pengetahuan melalui periwayatan, seperti ketika seseorang menerima al-Qur'an dan Hadits. Artinya penerimaan seseorang terhadap al-Qur'an dan Hadits tersebut bukan didasarkan atas penalaran, pemikiran dan pemahaman.

⁴⁰ Teungku Muhammad Hasbi Ash-shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999, hal.15.

⁴¹ Abdul Aziz Dahlan [et.al], *Op.Cit*, hal. 334

⁴² Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1999, hal. 142-146 .

Dalam tahap ini, fiqih digunakan sebagai istilah untuk memahami dan membuat deduksi dari makna al-Qur'an dan Hadits.

Dari sini, bisa dikatakan bahwa kata fiqih lebih memiliki kedekatan makna dengan *ra'yu* (aktivitas berpikir). Dengan demikian, dalam fase ini adalah satu aktivitas berpikir untuk mengetahui, memaknai dan menafsirkan al-Qur'an. Hal ini merupakan kebalikan dari makna *'ilm* yang hanya berada pada proses penerimaan al-Qur'an dan Hadits atau essensinya tanpa ada kreasi untuk memahaminya kembali (didasarkan atas riwayat *an sich*).

Kedua, fiqih dan *'ilm* keduanya mengacu pada pengetahuan (*knowledge*) yang berarti menjadi identik. Karena itu, kita sering menemukan istilah "ilmu agama" atau fiqh tentang materi agama. Fiqih dalam tataran ini mengacu pada pemikiran agama tentang dimensi agama secara umum, termasuk di dalamnya ilmu kalam, tasawwuf ataupun 'aqidah. Dari sini bisa dikatakan bahwa hukum hanya sebagian kecil dari obyek pemahaman terhadap agama. Meskipun demikian, dalam dua fase ini kita masih menjumpai ada karakteristik yang tetap tidak berubah yaitu, kreasi berpikir dan aktivitas bernalar yang begitu kental.

Ketiga, fiqih yang diartikan sebagai suatu jenis disiplin ilmu dari jenis pengetahuan atau ilmu keislaman. Pengetahuan itu terbatas pada persoalan yang terkait dengan disiplin hukum Islam atau ilmu hukum Islam yang pada hakikatnya adalah produk penalaran *mujtahid*. Nah, dalam pengertian inilah, fiqih menjadi kawah candradimuka bagi agama Islam dalam merespon kenyataan social yang ada dan berkembang.

Apalagi jika fiqih dikaitkan dengan persoalan yang menyangkut perempuan. Hal ini akan menjadi objek kajian yang menantang. Dikarenakan selama ini sebagian besar produk fiqih dianggap tidak memenuhi standar hak asasi perempuan. Perempuan dalam pangkuan fiqih hanyalah sebagai makhluk lemah yang tidak dipersepsikan secara utuh sebagai manusia yang sama-sama mengidamkan keadilan sebagaimana halnya kaum lelaki. Fiqih oleh kalangan feminis dianggap sebagai ramuan khusus bagi laki-laki. Perciptaan produk-produk fiqih sebagian besar menggunakan standar kekelakian. Hal ini berimplikasi status hukum perempuan dihargai separo dari laki-laki.

Terkait dengan hal ini, kalangan feminis melakukan perlawanan atas fiqih yang bias jender dengan berusaha memasukkan nilai-nilai kesetaraan jender dalam merekonstruksi pemahaman fiqih dan merumuskan sebuah konstruksi fiqih yang berkesetaraan jender. Inilah sebuah garapan kombinasi antara fiqih dengan ajaran-ajaran feminisme yang berkonsentrasi pada aktualisasi nilai-nilai fiqih yang memperhatikan perempuan dalam pengambilan keputusan atas produk-produk fiqih.

Dalam pengertian ini pula, kerangka kerja fiqih perempuan ditempatkan. Di mana kajian fiqih yang menyangkut perempuan, baik yang menyangkut ibadah, muamalah, munakahat, dan jinayah dirumuskan kembali dengan metode-metode yang lebih mempertimbangkan situasi kemasyarakatan yang menyejarah. Dengan harapan tuntutan kesetaraan yang diidamkan oleh seluruh manusia pada umumnya dan kaum perempuan khususnya semakin mendapatkan momentumnya. Sejarah terus mengalir dan keadaan perempuan

jika menggunakan pola lama regulasi fiqih maka semakin luas jalan terjal menuju tata kehidupan yang berdimensi kesetaraan hak asasi manusia. Sebagaimana pendeskreditan terhadap perempuan dalam konteks ibadah, munakahat, muamalah, dan jinayah.

Sebagaimana disinggung di atas, bahwa kajian bidang fiqih perempuan lebih difokuskan pada pembacaan kembali dan merekonstruksi literature fiqih yang berkaitan dengan perempuan. Yang mana dalam penelitian ini berkonsentrasi pada aspek *munakahat*.

Dalam Islam ditemukan banyak ayat Alquran dan hadis nabi-belum lagi sunnah atau perbuatan nabi-yang menjadi dasar bagi penilaian Islam yang secara positif mengenai hubungan seksual. Pada satu tingkat, Islam memandang hubungan seksual sebagai bagian yang alamiah dan normal dari ciptaan Tuhan yang baik. Namun demikian, selama ini, persoalan seksual seolah menjadi daerah terlarang untuk dikaji oleh orang lain. Karena persoalan seksual dianggap sebagai sebatas hubungan fisik yang bersifat sangat pribadi dan tidak ada kewenangan apa pun bagi pihak lain dalam mengaturnya, meskipun di dalamnya terdapat beberapa hal yang dikategorikan sebagai kekerasan (*violence*).⁴³

Pernikahan dalam Islam merupakan kontrak sosial antara dua individu dan bahkan dua keluarga yang setara. Al-Qur'an menyebut ikatan perkawinan itu sebagai *mitsaqan ghalizan* (perjanjian yang sangat kokoh) yang seharusnya

⁴³ Zaki Mubarak, *Perempuan dan Hak Seksualnya*, Harian Sore Wawasan, edisi 09 Februari 2008.

dibangun di atas landasan prinsip *muasyarah bi al-ma'ruf*⁴⁴ (pergaulan yang santun) yang membawa kedua suami-isteri dan bahkan seluruh anggota keluarga kepada kehidupan yang damai, tenteram dan bahagia, sunyi dari berbagai kekerasan apa pun bentuknya.⁴⁵

E. Aspek Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini

Dalam penelitian ini hanya akan dibatasi pada beberapa hal yang berkaitan dengan aspek fiqih perempuan yang di antaranya menyangkut *munakahat* dalam Serat Centhini dengan titik mulai persoalan pada garis pernikahan. Karena Islam memandang pernikahan sebagai ikatan suci antara dua orang dalam sebuah lembaga yang suci. Yang darinya akan muncul legalitas keagamaan dalam berbagai kegiatan yang dilakukan dua orang yang pada awalnya tidak terikat.

Pernikahan dalam dunia Jawa sebagaimana yang terangkum dalam Serat Centhini, misalnya, yang terungkap dalam wejangan Kiai Ajar Kempurun (Lereng Merapi) kepada Mas Cebolang dan Santri Amat Tenggara yang terurai secara panjang lebar dalam Pupuh Dudukwuluh (187: 19-32), Pupuh Lonthang (188:1-44), Pupuh Dhandhanggula (189:1-39), Pupuh Kinanthi (190: 1-50), Pupuh Asmaradana (191:1-35), hingga Pupuh Salisir

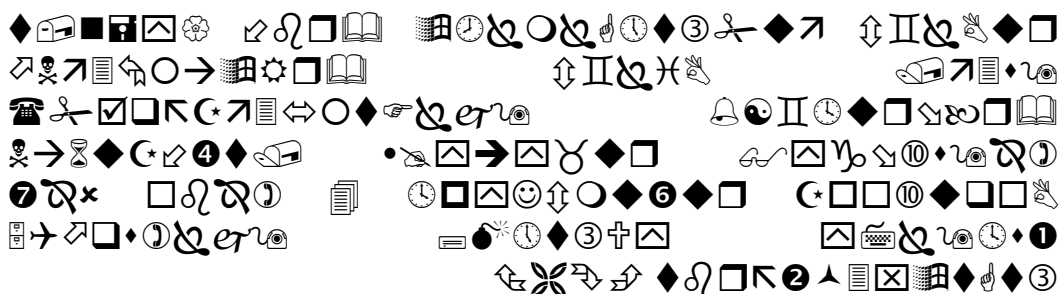
⁴⁴ Ada perbedaan yang mendasar antara *ma'ruf* dan *khair*. *Ma'ruf* adalah kebaikan yang didasarkan pada penilaian kondisi sosio-kultural satu masyarakat tertentu. Dalam hal ini, pengaruh lingkungan akan sangat mempengaruhi apakah sebuah tindakan itu dikatakan baik atau tidak baik. Sedangkan *khair* adalah kebaikan yang bersifat normative. Ia merupakan pakem yang telah mapan. Lihat uraiannya pada Fiqih Perempuan karya KH. Khusein Muhammad.

⁴⁵ Musdah Mulia, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam*, Makalah dalam Seminar Sehari Tema Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Agama-Agama yang diselenggarakan oleh Tim PUG Departemen Agama bekerjasama dengan Komnas Perempuan pada tanggal 22 juni 2004 di Jakarta.

(192:1-42), serta Pupuh Mijil (193: 1-20) pertama-tama menekankan bahwa hubungan seks mempunyai tujuan yang mulia. Di mana seks menjadi wahana prokreasi, yaitu menanam benih (*wiji*) untuk mendapatkan keturunan yang baik. Kedua, seks sebagai sarana pemuasan hedonistis (penikmatan hidup) (*sex as a recreational*). Dalam hal ini dijelaskan tata cara dan tata krama bersenggama dengan menggunakan permainan symbol yang terselubung.

Di mana penjelasan tata krama dalam hubungan seks dalam karya sastra tersebut lebih ditekankan pada upaya hubungan seks itu dapat mencapai klimaks kepuasan bersama. Yakni mencapai *derajat marlupa* (*orgasmus*), dengan tidak melupakan tujuan esensial yang utama dari seks. Sehingga seks selain sebagai sarana prokreasi sekaligus rekreasi (penikmatan hidup atau pemuasan nafsu hedonis) yang intinya dengan dengan demikian dapat menghasilkan manfaat ganda.⁴⁶

Dalam Islam, perkawinan dimaksudkan pertama sebagai cara sehat dan bertanggungjawab untuk mewujudkan cinta kasih antara laki-laki dan perempuan. Ini secara jelas dinyatakan dalam al-Qur'an surat ar-Rum ayat 21 yang berbunyi;



Artinya; *Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung*

⁴⁶ Otto Sukatno CR, *Op.Cit*, hal. 163-164

dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir (QS. ar-Rum:21).

Karena seks dalam wacana Jawa pada dasarnya yang paling utama dalam rangka perkawinan, maka bahasan pertama mengenai masalah seksual yang terurai dalam Serat Centhini adalah memilih jodoh atau perempuan yang pantas untuk dijadikan istri yaitu mempertimbangkan *bobot*, *bibit*, dan *bebet*. Dalam bab *Dudukwuluh*, 187:31 Serat Centhini, yang dimaksud dengan *bobot* adalah siapa dan dari mana asal-usul (*silsilah*) dari orang tuanya.

Sedangkan *bebet* adalah melihat dari segi harta atau kekayaan orang tuanya (Lonthang, 188: 8-9). Dan yang dimaksud dengan *bibit* adalah dilihat dari segi perempuan itu sendiri, penampakan berdasarkan fisik. Di mana yang bersangkutan adalah perempuan yang cantik, yang memiliki kepandaian, kepribadian, kemampuan dan keturunan (Lonthang, 188: 8-9).⁴⁷ Apresiasi seksual tersebut dapatlah dikatakan hasil pengaruh dari konsep *kufu* sebagaimana berkembang dalam tradisi fiqih. Seperti ditemukan dalam literatur fiqih berikut ini;

تنكح المرأة لدينها وجمالها ومالها وحسبها فظفر بذات الدين تربت يمينكم

Artinya: *Wanita itu dikawin karena agamanya, kecantikan, harta, dan keturunannya. Maka carilah wanita yang taat pada agama-Nya, niscaya akan beruntung tangan kananmu.*⁴⁸

⁴⁷ Otto Sukatno CR, *Op.Cit*, hal. 164

⁴⁸ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujathid Bagian 2 (terj)*, Jakarta: Pustaka Amani, 1995, hal.34

Sedangkan puncak ajaran dan penghayatan seks dalam tradisi Jawa adalah untuk mengetahui “asal usul kemanusiaan” dan “tujuan kesempurnaan hidup manusia”. Dalam *Centhini* III (asmaradana, 191: 21-23) disebutkan;

“Pamarsudining saresmi, kang wus sun gelar sadaya, kanggo srana lantarane, dennyun angawruhana, mring asal wijinira, manungsa sejatinipun, kasebut tembang paribasan.”

“Sing sapa wonge tan uning, maring wiji asalira, sayektine nora weruh, maring jati paranning sedya, kang tembe wekasannya, kacrita kurang satuhu, mring sampuraning kamuksan.”

“Pae kang wus ngudaneni, ing purwa madya wusana, ananing sarira kiye, wekasan sirna tan gatra, uwas sumelanging driya, teteping jumenegipun, manungsa jati sampurna.”⁴⁹

Artinya;

“Ajaran persenggamaan (seks) yang sudah saya jelaskan semua, sebagai wahana dirimu agar mengetahui kepada asal usul wuji (benih) sebagai sejati manusia yang sempurna. Sebagaimana tersebut dalam peribahasa:

“Barangsiapa yang tidak mengetahui asal usul, tentunya tidak mengetahui kemana arah tujuannya nanti. Serta tidak bisa memercayai tujuan kesempurnaan kematian.”

“Tidak mengetahui *purwa madya wasana* (*sangkan paraning dumadhi*) atau asal dan tujuan penciptaan manusia. Muaranya juga tak akan mengetahui keadaan sedih derita keadaan alam semesta, sebagai ketetapan berdiri dan tegaknya kesempurnaan sejati manusia.”

Cuplikan di atas menjadi salah satu “celah” untuk melihat bagaimana masyarakat Jawa yang diwakili oleh tradisi keraton dalam menjalankan aktivitas seksual yang dimulai dengan babakan pernikahan. Dalam cuplikan di atas terlihat bagaimana seks sebagai wahana yang dipersiapkan untuk menuju

⁴⁹ Kamajaya, *Serat Centhini (Suluk Tambangraras)*, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.

dan mematuhi perintah Tuhan (syari'at). Seperti misalnya pernyataan imam ghazali dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin*;

اعلم ان شهوة الوقاع سلطت على الانسان لفائدتين: احدهما: ان يدرك لذته فيقيس به لذة
الآخرة. الفائدة الثانية: بقاء النسل ودوام الوجود, فهذه فائدتها

Artinya: Ketahuilah bahwa sesungguhnya hubungan seksual yang dilakukan/diberikan oleh manusia itu ada dua tujuan, pertama: agar ia mendapatkan ladzat (nikmat yang besar) hubungan seks, yang dengan ladzat tersebut ia akan menjadi terangsang untuk mendapatkan ladzat yang lebih besar untuk kehidupan besaok di akhirat (syurga). Kedua: agar mendapatkan keturunan (anak) untuk melestarikan kehidupan manusia di atas bumi.⁵⁰

Ayat al-Qur'an juga menyebutkan bahwa perempuan (istri) adalah wadah untuk menyemaikan benih kemanusiaan dan melanjutkan keturunan dengan cara-cara yang baik.



Artinya; Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja yang kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah kelak kamu akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira pada orang-orang yang beriman (QS: al-Baqoroh :223)⁵¹

⁵⁰ Imam Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, juz III. hal. 107 dalam Iksanuddin, Km. et.all (ed), *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta; Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Bekerja Sama dengan Ford Foundation, Yayasan Kesejahteraan Fatayat bekerjasama dengan Ford Foundation, 2002, hal 202.

⁵¹ Alqur'an dan Terjemahannya, Pustaka Rizki Putra, 2002

Namun di sisi lain juga dihadapkan pada potensi penyalahgunaan seks untuk menjajah perempuan. Mengingat perempuan dalam konteks tersebut dinisbatkan sebagai *lelangyan*. Yang mana dalam pandangan strukturalisme ideologis, maka *lelangyan* yang berarti perempuan ditempatkan dalam situasi kebendaan tidak akan memenuhi kualitasnya sebagai manusia utuh yang dibekali hak dan tanggung jawab. Lebih jauh pemahaman strukturalisme ideologis tersebut diendapkan dengan pemahaman keagamaan yang sama-sama menganggap perempuan separoh harga dari lelaki.

Jika seks diyakini sebagai wahana prokreasi sedikit banyaknya akan terganggu oleh pandangan bahwa perempuan adalah makhluk yang memang bertugas mengandung tanpa memperhatikan unsur pemenuhan haknya sebagai makhluk yang sedang menanggung beban prokreasi seperti mengandung, menyusui dan seterusnya. Inilah beberapa hal yang tersaji dalam rangkaian bait-bait Serat Centhini.

Artinya karena aktivitas seksual membawa pada kenikmatan tertentu, sehingga seks juga dapat menjadi wahana penyaluran watak-watak (nafsu-nafsu) hedonistic dari manusia. Dalam pandangan ini orang Jawa tetap mempertahankan pandangannya yang esensialis tentang seks, tetapi ia juga menjadikan seks sebagai wahana pemuasan nafsu-nafsu penikmatan terhadap hidup (watak hedonistik).⁵²

⁵² Otto Sukatno CR, *Op.Cit*, hal.116-117

BAB IV
ANALISIS FEMINISME TENTANG FIQIH PEREMPUAN
DALAM SERAT CENTHINI

A. Serat Centhini; Seksualitas Akulturasi Islam-Jawa

Suatu kenyataan yang tidak bisa disangkal bahwa diberbagai belahan dunia manapun, perubahan sistem ekonomi, sosial, politik, mengubah pula persepsi dan konsepsi orang (masyarakat rakyatnya) terhadap seksualitas¹. Artinya, sistem kekuasaan sangat dominant, mempengaruhi, memberi warna, bahkan mengubah struktur dan perilaku masyarakatnya.

Aristophanes dalam naskah dramanya yang berjudul *Lysstrata* (ditulis sekitar abad ke-5 SM)², yang mengungkapkan arti pentingnya dimensi seksualitas dalam kehidupan sosial politik dan cultural masyarakat sebuah negeri. Dan raja-raja Jawa agaknya telah memiliki kesadaran yang sama. Baik dari periode kuno, masa-masa Hindu/Budha maupun masa-masa Kerajaan Mataram Islam. Dalam kehidupan sosial politik dan budaya raja-raja tersebut, masalah seksual memainkan peran penting dalam kehidupan mereka.

Pada masa kejayaan keraton Jawa, seksualitas telah menjadi bagian integral dalam kehidupan dan dalam ekspresi seni-budaya Jawa. Dalam hal ini, kita mungkin akan sangat tercengang jika membaca *Serat Centhini*. Dalam *Serat Centhini*, masalah seksual menjadi tema sentral yang diungkap secara

¹ FX. Rudi Gunawan, *Filsafat Sex*, dalam Otto Sukatno CR, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Jogjakarta: Bentang, 2002 hal. 42

² Otto Sukatno CR, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Jogjakarta: Bentang, 2002 hal. 59

verbal atau terbuka tanpa tedeng aling-aling yang sangat paradoks dengan etika sosial Jawa yang bersifat puritan dan ortodoks.

Dalam babakan sejarah keraton Jawa pula muncul sebuah konsepsi tentang relasi lelaki-perempuan yang terangkum dalam apa yang disebut sebagai katuranggan. Yang mana dengan adanya budaya katuranggan ini, pandangan essensialisme dalam seks, menurut paham Jawa—terutama di kalangan para pangerannya—sebenarnya tidak bersifat essensialisme murni. Artinya meski bersifat essensialis, namun pandangan esensialisme terhadap seks di kalangan Jawa memiliki negasi-negasi yang tak terbantahkan. Inilah salah satu kerumitan dalam mengurai pandangan Jawa, karena munculnya berbagai bentuk yang bersifat simbolis.

Dalam ekspresi budaya katuranggan dengan data-datanya yang empirik³, sebenarnya orang Jawa tetap memandang masalah seksual tetap bersifat esensialis, yakni seks sebagai wahana prokreasi. Tetapi orang Jawa menyadari bahwa dalam aktivitas seksual tidak hanya dalam masalah persetubuhan (*intercouse*) juga membawa atau menimbulkan dampak pada suatu kenikmatan (seksual) tertentu.

Artinya karena aktivitas seksual membawa pada kenikmatan tertentu, sehingga seks juga dapat menjadi wahana penyaluran watak-watak (nafsu-nafsu) hedonistic dari manusia. Dalam pandangan ini orang Jawa tetap mempertahankan pandangannya yang esensialis tentang seks, tetapi ia juga

³ Yang dimaksud dengan data empiric adalah bahwa kehidupan seksual yang dijalani para pangerannya didasarkan pada penglihatan (*candra*) atas perempuan yang akan dijadikan istria atau simpanannya. Melihat atau mencandra perempuan tersebut dilakukan dengan mendata secara terperinci tentang kondisi fisik dan kaitannya dengan potensi seksual perempuan tersebut.

menjadikan seks sebagai wahana pemuasan nafsu-nafsu penikmatan terhadap hidup (watak hedonistik).⁴

Namun kemudian muncul polarisasi seksual dan sekaligus merupakan cerminan dari ideology strukturalis yang berkembang di masyarakat Jawa. Sebuah ideology yang menggiring pada pemahaman manusia tidak ubahnya sebagai benda belaka. Strukturalisme melihat manusia sebagai terikat pada suatu struktur, ia selalu mesti menyesuaikan segala perbuatannya dengan sistem atau struktur yang menguasai kehidupannya. Peter F. Drucker, sebagaimana dikutip Otto, dalam hal ini juga mengatakan hal yang sama, bahwa strukturalisme memandang manusia lebih diciptakan untuk keperluan suatu sistem atau struktur⁵. Determinasi dari struktur-struktur menentukan manusia secara lengkap, sehingga subjektivitas dan kesadarannya dilarutkan ke dunia benda-benda.

Sebenarnya apa yang diinginkan dari ekspresi budaya katuranggan dalam budaya Jawa jauh dari maksud-maksud demikian. Karena orang Jawa, termasuk para pangerannya—yang menganggap perempuan cantik sebagai *lelangyan* (hiasan) yang dapat menambah kewibawaan— dalam memandang seks pada tingkat-tingkat tertentu sebenarnya masih bersifat esensialis. Keyakinan bahwa segala sesuatu memiliki esensi, termasuk seks.⁶

Karena seks sebagai keadaan anatomis dan biologis, sebenarnya hanyalah pengertian yang sempit dari apa yang dimaksudkan dengan seksualitas, yaitu keseluruhan kompleksitas emosi, perasaan, kepribadian dan

⁴ Otto Sukatno CR, *Op. Cit*, hal.116-117

⁵ Otto Sukatno CR, *Ibid*, hal. 95

⁶ Otto Sukatno CR, *Ibid*, hal. 113

sikap seseorang yang berkaitan dengan perilaku dan orientasi seksualnya⁷. Dalam kenyataannya, sebagaimana diungkapkan oleh Malinowski, seks dalam pengertiannya yang luas, lebih bersifat sosiologis dan cultural daripada hubungan badan antara dua individu.⁸

Dalam pandangan Foucault yang kemudian dikenal dengan pendekatan diskursif, seksualitas dipandang sebagai agregasi hubungan-hubungan sosial (laki-laki-perempuan, negara- sipil) yang secara historis bersifat khusus dan terkait dengan rezim kekuasaan yang mengatur praktik-praktik seksual melalui bentuk-bentuk tingkah laku sosial dimana di dalamnya individu mengakui dirinya sebagai subjek seksual, sehingga kuasa sosial bisa mengontrol mereka secara seksual.⁹

Foucault juga menganggap bahwa kekuasaan bukan suatu lembaga, karena bagi Foucault kekuasaan terdapat di mana-mana (*power is everywhere*), entah dalam hubungan antar manusia maupun dalam lembaga-lembaga negara. Lebih lanjut Foucault mengatakan bahwa kekuasaan merupakan situasi strategis.

Power is not institution, and not a structure..., it's the name that one attribute to a complex strategical situation in a particular society.

Kuasa bukanlah suatu lembaga, bukan pula suatu struktur. Ia adalah nama yang diberikan orang pada situasi strategis yang rumit dalam suatu bagian masyarakat tertentu.¹⁰

Sepertinya sistem sosial yang ada di Jawa dan telah berjalan beberapa dekade akan selalu meninggalkan jejak dan peran kuasa seksualitas. Jelaslah

⁷ Otto Sukatno CR, *Op. Cit*, hal. 66

⁸ Otto Sukatno CR, *Ibid*, hal. 66

⁹ Otto Sukatno CR, *Ibid*, hal. 62

¹⁰ Otto Sukatno CR, *Ibid*, hal. 66

bahwa seksualitas tidak sekedar menjadi perbincangan ataupun dipahami sebatas keadaan anatomis belaka. Di balik itu semua menyimpan sederet potensi yang akan disalurkan dalam sistem sosial, keagamaan, politik dan lainnya.

Sementara itu, Mark Woodward dalam buku *Islam Jawa* menyebutkan bahwa dalam tradisi keraton ulama tidak dapat dilepaskan peran dan tanggung Jawabnya. Bahkan dalam tataran tertentu keraton menyediakan beberapa fasilitas untuk mendukung kinerja para ulama dalam mempertahankan kemapanan politis keraton Jawa.

Sebagai bentuk distribusi dan atau hegemoni kekuasaan, ketika keraton memunculkan pemikiran dan kampanye integrasi sosial atau kepentingan lainnya, maka peran ulama dan para pujangga keraton menempati posisi yang signifikan. Ajaran agama dan kebudayaan Islam yang telah lama berkembang di Jawa dan berpusat di pesantren—di luar istana kerajaan-kerajaan Jawa—dijadikan sebagai salah satu rujukan dalam meramu karya-karya keraton Jawa.

Unsur-unsur keislaman yang terdapat dalam literatur-literatur Arab maupun Arab Jawi (pegon) kemudian digubah ke dalam bahasa dan tulisan Jawa, serta dipadukan dengan alam pikiran Jawa. Perpaduan antara unsur-unsur Islam dan Jawa ini menumbuhkan karya-karya baru. Masa itu ditandai dengan terbitnya karangan Jawa dalam kesusastraan modern (jadi bukan hanya gubahan kitab-kitab lama seperti masa pertama),¹¹ tetapi juga karya baru. Dan contoh yang paling terkenal adalah *Serat Centhini* yang sangat

¹¹ *Ibid*, hal. 151

kental paduan unsur kebudayaan Jawa besar (keraton) dengan budaya luar benteng alias pinggiran yang dalam hal ini adalah budaya Islam.

Tradisi babad dan teks-teks sejenisnya, termasuk Serat Centhini, mewakili pandangan keraton sentris mengenai santri yang ideal. Teks-teks ini memuat hubungan-hubungan genealogis dan lain-lainnya antara keraton dan pesantren, dan mengemukakan pembenaran keagamaan terhadap subordinasi ulama.¹² Seperti disebutkan dalam Serat Centhini III (Asmaradana, 191: 21-23),¹³

“Pamarsudining saresmi, kang wus sun gelar sadaya, kanggo srana lantaranane, dennyun angawruhana, mring asal wijinira, manungsa sejatinipun, kasebut tembang paribasan.”

“Sing sapa wonge tan uning, maring wiji asalira, sayektine nora weruh, maring jati paranning sedyo, kang tembe wekasannya, kacrita kurang satuhu, mring sampuraning kamuksan.”

“Pae kang wus ngudaneni, ing purwa madya wusana, ananing sarira kiye, wekasan sirna tan gatra, uwas sumelanging driya, teteping jumenegipun, manungsa jati sampurna.”

Artinya;

“Ajaran persenggamaan (seks) yang sudah saya jelaskan semua, sebagai wahana dirimu agar mengetahui kepada asal usul wuji (benih) sebagai sejati manusia yang sempurna. Sebagaimana tersebut dalam peribahasa:

“Barangsiapa yang tidak mengetahui asal usul, tentunya tidak mengetahui kemana arah tujuannya nanti. Serta tidak bisa memercayai tujuan kesempurnaan kematian.”

“Tidak mengetahui purwa madya wasana (sangkan paraning dumadhi) atau asal dan tujuan penciptaan manusia. Muaranya juga tak akan mengetahui keadaan sedih derita keadaan alam semesta, sebagai ketetapan berdiri dan tegaknya kesempurnaan sejati manusia.”¹⁴

¹² Mark R Wordward, *Islam Jawa: Kesalehan Normative Versus Kebatinan*, Jogjakarta: LKiS, 1999, hal. 156.

¹³ Kamajaya, *Serat Centhini (Suluk Tambangraras)*, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.

¹⁴ Otto Sukatno CR, *Op. Cit.*, hal. 187-188

Dalam ajaran Islam juga disebutkan ”Ketahuilah bahwa perkawinan merupakan satu bagian dari jalan agama, seperti makan. Karena jalan agama membutuhkan kehidupan dan penghidupan manusia, dan kehidupan adalah mustahil tanpa makanan dan minuman. Demikian pula ia membutuhkan penghidupan dari spesies manusia dan perkembangbiakannya, dan ini mustahil tanpa perkawinan. Karena itu perkawinan merupakan asal usul eksistensi, sementara makanan merupakan penyokong eksistensi”.¹⁵

Perkawinan diizinkan untuk alasan ini, bukan demi memuaskan nafsu seseorang. Sebaliknya, Tuhan menciptakan nafsu sebagai sarana untuk mendorong orang-orang agar menikah. Maka para musafir di jalan agama akan muncul dan berjalan di jalan agama. Setiap orang diciptakan demi agama. Sebagaimana difirmankan Tuhan, “ aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menjadi hamba-hamba-Ku [QS 51:56]”¹⁶

Inilah sebuah fenomena antropologis yang menggambarkan agama Islam dan alam pemikiran Jawa dalam konteks relasi lelaki-perempuan dalam pernikahan. Yang mana dalam bait tersebut dijelaskan bahwa esensi yang terdapat dalam hubungan lelaki-perempuan adalah mengenal siapa sebenarnya yang paling berkuasa di antara makhluk hidup. Dengan demikian manusia tidak akan lupa arah dan tujuan di dunia ini, untuk mengabdikan kepada Yang Maha Kuasa, termasuk tidak menjadikan alasan perbedaan jenis kelamin untuk saling menguasai perempuan atau sebaliknya.

¹⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, hal. 231-232

¹⁶ *Ibid*, hal. 233

B. Analisa Feminisme Terhadap Fiqih Perempuan dalam Serat Centhini

Salah satu faktor yang mendukung suksesnya misi Nabi Muhammad dengan al-Qur'an sebagai wahyu dan referensinya adalah karena ajaran-ajaran yang dibawanya adalah ajaran yang berisi pembebasan dari berbagai penindasan. Kemerdekaan merupakan sesuatu yang amat langka, karena kemerdekaan yang sebenarnya hanya dirasakan oleh segelintir manusia yang ada di lapisan atas. Termasuk diantaranya adalah pembebasan perempuan dari lingkaran misoginis dan tekanan patriarki. Sehingga muncul statement Nabi yang mengatakan bahwa lelaki dan perempuan adalah saudara kandung.

النساء شقا ئق الرجال (اخرجه ابوداود والترمذی)

Artinya; *Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki.*
(H.R Abu Dawud dan at-Turmudzi)

Turunnya al-Qur'an dan pernyataan Nabi SAW di atas dapat dipandang sebagai langkah yang sangat spektakuler dan revolusioner. Ia tidak saja mengubah tatanan masyarakat Arab pada waktu itu, tetapi juga mendekonstruksi pilar-pilar peradaban, kebudayaan, dan tradisi yang diskriminatif dan yang misoginis, yang telah sekian lama dipraktikkan masyarakat sebelumnya. Pada masa pra-Islam, harga perempuan sangat rendah. Mereka dianggap barang atau benda yang dapat diperlakukan apa saja, bahkan sering kali orang menganggap melahirkan perempuan sebagai sesuatu yang memalukan dan ditolerir jika anak perempuan tersebut dikubur hidup-hidup¹⁷.

¹⁷ KH. Khusein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Jogjakarta: LKiS, 2007, hal 22.

Perempuan adalah salah satu kelompok di dalam masyarakat yang hampir tidak pernah menikmati kemerdekaan, karena selain harus tunduk kepada struktur yang ada di atasnya, juga harus tunduk kepada kaum laki-laki di dalam struktur masyarakatnya. Maka tidak heran jika kaum perempuan banyak yang sangat berharap suksesnya misi Nabi Muhammad karena misi yang dibawanya sarat dengan ajaran-ajaran universal kemanusiaan.

Namun dalam perkembangan situasi sosial yang ada, ditemukan banyak sekali keadaan yang tidak ideal. Keadaan yang terkadang bertolak belakang dengan apa yang dirancang-bangun oleh Nabi Muhammad SAW. Salah satunya adalah fenomena (pengulangan) relasi laki-laki-perempuan yang saling menguasai. Kondisi yang kemudian berkelindan adalah upaya superioritas laki-laki atas perempuan secara mutlak. Padahal keberadaan Nabi pada periode awal Islam membawa misi egalitarianisme atau kesetaraan antara lelaki dan perempuan. Tidak untuk mengunggulkan satu jenis kelamin dan menegasikan jenis kelamin lainnya.

Beberapa hal yang dapat disebutkan sebagai penyebab timpangnya hubungan laki-laki dan perempuan yang berujung pada ketidakadilan terhadap perempuan ini antara lain mitos-mitos yang disebarluaskan melalui nilai-nilai dan tafsir ajaran agama yang keliru mengenai keunggulan kaum lelaki. Sebaliknya, tentang perempuan adalah mitos-mitos yang melemahkan kaum perempuan. Laki-laki selalu digambarkan sebagai makhluk yang cerdas,

kuat, tidak emosional. Sementara perempuan adalah makhluk yang lemah, bodoh, emosional dan tidak mandiri.¹⁸

No	Laki-laki (<i>masculine</i>)	Perempuan (<i>feminin</i>)
1.	Sangat agresif	Tidak terlalu agresif
2.	Independent	Tidak terlalu independent
3.	Tidak emosional	Lebih emosional
4.	Dapat menyembunyikan emosi	Sulit menyembunyikan emosi
5.	Lebih objektif	Lebih subjektif
6.	Tidak mudah terpengaruh	Mudah terpengaruh
7.	Tidak submisif	Lebih submisif
8.	Sangat menyukai pengetahuan eksakta	Kurang menyukai eksakta
9.	Tidak mudah goyah terhadap krisis	Mudah goyah menghadapi krisis
10.	Lebih aktif	Lebih pasif
11.	Lebih kompetitif	Kurang kompetitif
12.	Lebih logis	Kurang logis
13.	Lebih mendunia	Berorientasi ke rumah
14.	Lebih terampil berbisnis	Kurang terampil berbisnis
15.	Lebih berterus terang	Kurang berterus terang
16.	Memahami seluk beluk perkembangan dunia	Kurang memahami seluk beluk perkembangan dunia
17.	Berperasaan tidak mudah tersinggung	Berperasaan mudah tersinggung
18.	Lebih suka berpetualang	Tidak suka berpetualang
19.	Mudah mengatasi persoalan	Sulit mengatasi persoalan
20.	Jarang menangis	Lebih sering menangis
21.	Umumnya tampil sebagai pemimpin	Tidak umum tampil sebagai pemimpin
22.	Penuh rasa percaya diri	Kurang rasa percaya diri
23.	Lebih banyak mendukung sikap agresif	Kurang senang terhadap sikap agresif
24.	Lebih ambisi	Kurang ambisi
25.	Lebih mudah membedakan antara rasa dan rasio	Sulit membedakan antara rasa dan rasio
26.	Lebih merdeka	Kurang merdeka
27.	Tidak canggung dalam penampilan	Lebih canggung dalam penampilan
28.	Pemikiran lebih unggul	Pemikiran kurang unggul
29.	Lebih bebas berbicara	Kurang bebas berbicara ¹⁹

¹⁸ Ratna Batara Munti, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga*, (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Fondation, 1999), hal. 38-39.

Secara umum bisa dikatakan bahwa pandangan keagamaan yang muncul dalam literatur tafsir klasik terhadap ayat-ayat gender selama ini lebih bersifat bias keberpihakan kepada laki-laki, di mana laki-laki diberikan peran dominan dalam dunia publik, sedangkan perempuan diberikan peran di wilayah privat. Meskipun pemikiran demikian sangat tepat untuk konteks sosial saat itu, pembagian peran berdasarkan jenis kelamin jelas merugikan perempuan dan menguntungkan laki-laki. Pembagian seperti tidak sejalan dengan semangat yang ingin ditumbuhkan oleh al-Qur'an.²⁰

Barangkali ini adalah konsekuensi logis yang harus dihadapi atas tiadanya Nabi SAW dalam berbagai soal kehidupan. Dulu ketika Nabi masih hidup segala persoalan dilarikan kepada beliau untuk dicarikan solusinya. Kini dengan tiadanya beliau maka umat harus mencari solusinya dengan berbekal ajaran beliau. Di sinilah kemudian muncul kepentingan-kepentingan tertentu dengan menggunakan legitimasi Nabi. Akan tetapi, menjadi hal yang memprihatinkan jika apa yang dinisbatkan sebagai “sesuatu” yang berasal dari Nabi dengan dukungan sistem kuasa—baik kekuasaan ekonomi, sosial, politik dan kultural—memapankan paham keagamaan yang pada saat yang sama mendukung sistem kekuasaan tersebut.

Dengan pola seperti ini, menjadi wajar jika aspek kultural—yang menjadi komponen kompromi dengan fiqih—telah melahirkan fiqih yang sangat tidak adil gender. Perempuan dinilai separoh dari laki-laki (*aqiqah*,

¹⁹ Unger, sebagaimana dikutip oleh Nasarudin Umar dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 43.

²⁰ Nasarudin Umar dan Amany Lubis, *Hawa Sebagai Simbol Ketergantungan: Perempuan Dalam Kitab Tafsir*, dalam Jajat Burhaniddin dan Oman Fathurrahman (ed), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 136.

kesaksian, waris), mendapatkan label negatif (saat haid), dibatasi dan diproteksi (mahrom), didiskriminasi (dilarang jadi imam shalat, pemimpin negara, hakim, saksi [hak Allah]) dan lain-lain. Kesemua itu tentu sangat tidak relevan dengan perkembangan realitas sosial budaya yang semakin egaliter.²¹

Melihat konstruksi budaya yang berdiri tegak dengan dukungan sistem kuasa yang ada, menunjukkan bahwa hal ini adalah salah satu akibat dari minimnya kesadaran sejarah untuk mengintrodusir bahwa setting kemunculan fiqih dalam peradaban Arab yang sangat kental dengan budaya patriarki. Dan pada saat yang sama, diikuti oleh para fuqoha yang berada di daerah yang secara kultur jauh berbeda dengan Arab, termasuk Indonesia. Inilah pentingnya melihat pemahaman keagamaan dengan gaya lokalitas, termasuk di dalamnya adalah memotret kondisi perempuan dalam bingkai lokalitas atau konstruksi sosial yang ada.

1. Feminisme dan Persinggungan Konstruksi Sosial.

Feminisme mengandung nilai bahwa kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan adalah substansi kemanusiaan, yang mengarahkan kehidupan yang adil antara laki-laki dan perempuan. Kesetaraan juga akan menjadi bagian dari rasionalisasi kemajuan masyarakat manusia, laki-laki dan perempuan.²²

Namun masyarakat masih sangat kuat menganut nilai-nilai budaya patriarki yang sangat tidak kondusif bagi upaya penegakan hak-hak

²¹ Mohammad Najib, "Pengantar Penerbit" dalam K.M iksanudin et.all (ed), *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, Jogkarta: YKF dan Ford Foundation, hal. i

²² R. Valentine Sagala dan Ellin Rozana, *Pergulatan Feminisme dan HAM*, Bandung: Institu Perempuan, 2007, hal 43-47

perempuan. Fatalnya lagi karena budaya tersebut mendapatkan pembenaran dari ajaran agama. Indikator dari budaya tersebut antara lain;

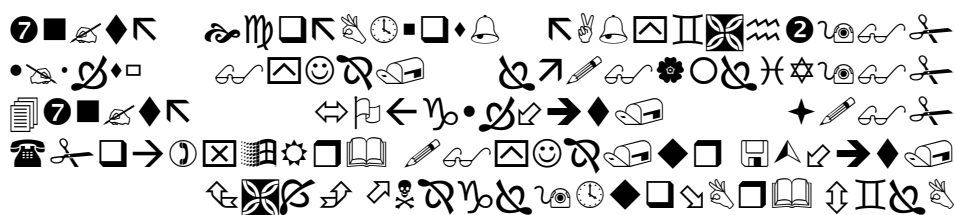
Pertama, masyarakat masih menganut pendapat yang memberikan preferensi berdasarkan seks (jenis kelamin). Laki-laki dalam segala hal lebih diistimewakan atas perempuan, anak laki-laki lebih diutamakan daripada anak perempuan. Budaya ini sudah mengental di kalangan masyarakat dan terbawa dalam berbagai aspek kehidupan, seperti pendidikan, ekonomi, dan politik bahkan juga memengaruhi pemahaman keagamaan.

Kedua, masyarakat masih menganut pandangan stereotip bahwa perempuan itu lemah, rapuh dan penggoda. Masyarakat lebih memandang perempuan dari aspek fisik dan postur tubuh, yakni rata-rata memiliki tubuh yang lemah, kecil dan tidak berdaya, padahal sejumlah hasil penelitian membuktikan bahwa perempuan dalam banyak hal jauh lebih kuat, lebih tekun, lebih teliti, dan lebih tahan terhadap stress. Pandangan yang keliru ini kemudian mendapatkan pembenaran dari ajaran agama yang mengatakan bahwa perempuan itu lemah agama dan akalnya (*al-mar'ah naqishah fi al-aql wa al-din*).

Ketiga, masyarakat masih menganut pandangan bahwa hamil dan melahirkan merupakan kodrat perempuan. Karena itu, penderitaan dan kesakitan bahkan kematian yang dialami perempuan sebagai akibat dari

fungsi-fungsi reproduksinya itu juga merupakan “kodrat” yang sudah seharusnya ditanggung oleh perempuan.²³

Oleh karenanya perlu diketengahkan bahwa ayat yang selama ini diterjemahkan sebagai basis patriarki haruslah diketahui *asbab an muzul* (latar belakang) dari ayat tersebut. Seperti halnya ayat 34 surat an-Nisa yang berbunyi;



Artinya; *Laki-laki adalah qawwam atas perempuan. Dikarenakan Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka* (QS. an-Nisa ayat 34)

Para ahli tafsir menyatakan bahwa *qawwam*, dalam ayat tersebut berarti pemimpin, penanggung Jawab, pengatur, dan pendidik. Kategori-kategori ini sebenarnya tidaklah menjadi persoalan yang serius sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak didasari oleh pandangan yang diskriminatif. Akan tetapi secara umum para ahli tafsir berpendapat bahwa superioritas laki-laki ini adalah mutlak.²⁴

²³ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, Bandung: Mizan, 2004 hal. 231

²⁴ Superioritas atau keunggulan laki-laki ini adalah mutlak. Kelebihan laki-laki dari perempuan sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas oleh para penafsir al-qur'an dikarenakan akal dan fisiknya. Ar-razi misalnya, di dalam tafsirnya mengatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal: ilmu pengetahuan/akal pikiran (*al-ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Artinya, akal dan pengetahuan laki-laki melebihi akal dan pengetahuan perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh para mufassir lain, seperti az-Zamakhshari, Ibnu Katsir, al-Qurtubhi, Muhammad Abduh, Muhammad Thahir bin Asyur, Ath-Thabathaba'i dan al-Hijazi. Selengkapnya baca KH. Khusein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Jogjakarta: LKiS, 2007, hal. 24-25.

Dalam pandangan KH. Khusein Muhammad, *asbab an nuzul* surat an-Nisa ayat 34 adalah dimana ia turun untuk memperkecil kekerasan penolakan masyarakat patriarki saat itu terhadap keputusan Nabi SAW. yang memberi kesempatan kepada Habibah binti Zaid yang telah dipukul oleh suaminya untuk membalas (*qishash*) memukul kembali suaminya.²⁵

Hal ini membuktikan bahwa kondisi sosial sangat mempengaruhi turunnya sebuah ayat. Ia bergantung pada bagaimana situasi sosial yang sedang berjalan. Karena pada dasarnya Islam adalah agama yang sarat dengan misi kesetaraan. Dengan kalimat lain bahwa penafsiran ayat tersebut bersifat sosiologis dan kontekstual. Posisi perempuan sebagai subordinate laki-laki juga memungkinkan untuk diubah sesuai dengan *locus* dan *tempus* atau kondisi sosial yang berjalan.

Dalam perspektif budaya, setiap orang dilahirkan dengan kategori budaya: laki-laki (baca: ‘jantan’) atau perempuan (baca: ‘betina’). Sejak lahir orang sudah ditentukan peran dan atribut jendernya masing-masing. Jika orang lahir sebagai laki-laki maka diharapkan dan dikondisikan untuk berperan sebagai laki-laki. Sebaliknya jika seorang lahir sebagai perempuan maka diharapkan dan dikondisikan untuk berperan sebagai perempuan.

Predikat laki-laki dan perempuan dianggap sebagai simbol status. Laki-laki diidentifikasi sebagai orang yang memiliki karakteristik “kejantanan” (*masculinity*), sedangkan perempuan diidentifikasi sebagai

²⁵ KH. Khusein Muhammad, *Op. Cit*, hal 27.

orang yang memiliki karakteristik “kewanitaan” (*femininity*). Perempuan dipersepsikan sebagai manusia cantik, langsing, dan lembut. Sebaliknya, laki-laki dipersepsikan sebagai manusia perkasa, tegar dan agresif. Laki-laki dianggap lebih cerdas dalam banyak hal, lebih kuat dan lebih berani daripada perempuan. Anggapan-anggapan budaya seperti ini dengan sendirinya memberikan peran lebih luas kepada laki-laki, dan pada saatnya laki-laki memperoleh status sosial lebih tinggi daripada perempuan.²⁶

Dalam hal ini, gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. Sementara *sex* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi dan biologi. Istilah *sex* (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti “jenis kelamin”) lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, *gender* lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya.

Ideologi gender yang menyertai hubungan lelaki dan perempuan, yang menempatkan perempuan sebagai warga kelas dua (sesuai paham patriarkat), dengan sendirinya ini sudah menimbulkan relasi kuasa. Dalam menganalisa strategi kuasa secara factual Foucault menyatakan;

²⁶Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 74.

“Seksualitas adalah suatu bidang konkrit yang representatif untuk menganalisis kuasa secara mikro sebagai suatu realitas yang mempunyai begitu banyak titik focus dan tidak bisa dianggap sebagai ‘milik’, karena kuasa itu tidak datang dari luar, tetapi selalu dinyatakan lewat hubungan dan diciptakan dalam hubungan yang menunjangnya”.²⁷

Jika seksualitas yang ditunjang dalam pernikahan kemudian menjadi bidang yang representatif dalam menjalankan kekuasaan, maka kondisi saling menguasai antara lelaki-perempuan akan menjadi pemandangan yang menyejarah. Lelaki, jika secara absolut dengan perangkat keagamaan—dalam hal ini fiqih—diposisikan sebagai yang lebih utama dan sempurna dibanding perempuan, maka pesan-pesan egalitarianisme Islam dan menjadi inti peradaban manusia tidak tercapai. Karenanya diperlukan pemahaman yang transformative dalam menjalankan fiqih terkait dengan relasi lelaki-perempuan.

Inilah yang dikehendaki oleh feminisme; perubahan sosial dan upaya transformative. Feminisme memperjuangkan keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Maka perubahan sosial merujuk pada agenda sempit meningkatkan pelibatan perempuan selama periode waktu tertentu, menjadi wilayah kekuasaan dimana mereka sebelumnya mereka tersingkir. Agenda feminis dengan demikian adalah ke arah perubahan sosial, masyarakat yang adil dan setara.²⁸ Tentu dengan memperhatikan masing-masing konteksnya.

²⁷F.X Rudi Gunawan, *Op.cit*, hal 61.

²⁸R. Valentine Sagala dan Ellin Rozana, *Op.Cit*, hal 43-47

Dengan demikian feminisme mengetengahkan gender sebagai variabel analisis dengan mempertimbangkan konstruksi sosial-budaya yang berjalan pada suatu masyarakat tertentu. Hal ini pula yang menjadikan feminisme tidak dapat membuat standar ideal sebuah model feminisme yang harus dipakai setiap menganalisis persoalan pada daerah atau komunitas tertentu. Sebagai alat untuk mendapatkan hak-hak perempuan memang feminisme telah menjadi paradigma modern, namun dalam praktik di lapangan ia tetap dengan strategi pendekatan lokalitas budaya, yang tidak lain sebagai bagian dari upaya untuk mendapatkan hak-hak perempuan namun tidak meninggalkan efek susulan atas tuntutan hak-hak tersebut.

2. Perempuan dalam Keraton

Joen—sebagaimana dikutip Azra—menyatakan bahwa rangkaian sejarah Islamisasi yang terangkum dalam historiografi atau *babad* menjelaskan Islamisasi nusantara dengan tidak menyeluruh. Historiografi semacam itu lebih *concern* terhadap para raja dan keluarga istana atau petinggi negara; ia sangat tidak berminat membahas berbagai hal pada tingkat rakyat jelata.

Akibatnya, sebagian besar historiografi tradisional ini hanya membicarakan perincian konversi para penguasa, keluarga kerajaan, dan pembesar negara lainnya, tetapi tidak memberikan informasi yang memadai tentang konversi atau Islamisasi penduduk kecuali mengatakan

bahwa mereka memeluk Islam segera setelah penguasa mereka menjadi muslim yang disertai dengan serangkaian peristiwa magis atau supernatural.²⁹

Bila penguasa masuk Islam dan mengesahkan dirinya sebagai raja beragama Islam serta memasukkan syari'at Islam ke daerah kerajaanya, maka rakyatpun masuk agama yang baru itu. Para ulama menjalankan jabatannya dengan menjadi penasihat, hakim, dan guru agama (muballigh) dalam batas-batas sosial, budaya, dan politik yang ditetapkan oleh kaum bangsawan Jawa, para pelestari tradisi-tradisi Jawa-Hindu. Meskipun syari'at Islam menjadi kaidah hukumnya, terutama dalam urusan perkawinan, namun syari'at Islam tidak dapat seluruhnya menggantikan adat. Keraton (istana) Jawa tidak selalu menjadi keraton bercorak Islam.³⁰

Factor lain yang mesti diperhatikan, komunitas muslim pertama tersebut juga terdiri terutama dari para pedagang yang terlibat dalam perdagangan rempah-rempah lautan India. Seperti diamati Robson (1981), para pedagang itu baru mengikutsertakan para guru agama sesudah mereka mendirikan komunitas-komunitas yang permanen. Dengan demikian, jalinan antara perdagangan dan konversi sangatlah erat, tetapi tidak langsung. Kendati jalur dagang yang membawa Islam ke Jawa, akan tetapi para sufi, ulama, dan para raja muslimlah yang bertanggung jawab terhadap penegaran Islam sebagai agama Jawa.³¹

²⁹ Azzumardi Azra, *Op. Cit*, hal. 22

³⁰ Zaini Muchtarom, *Op. Cit* hal. 49

³¹ Mark R Wordward, *Op. Cit*, hal. 80.

Pada tahapan berikutnya perlu diketengahkan bahwa sejarah Islam Jawa tidak sekedar soal konversi saja, tetapi juga soal penegaran Islam sebagai agama kerajaan, suatu proses yang mengakibatkan penghancuran banyak kebudayaan Hindu-Budha yang ada dan subordinasi ulama atas kekuasaan keraton. Unsur-unsur Islam Jawa, termasuk arsitek masjid dan fiqih syafi'i tampaknya datang dari Kerala, sementara teori kerajawian, beberapa aspek ritual dan teori mistik³² dibentuk oleh tradisi kerajaan Indo-Persi.³³

Melihat rangkaian perjalanan masuknya Islam ke Jawa yang dalam konteks ini keraton sebagai basis diseminasinya, barangkali merupakan hal yang niscaya jika Islam yang berada dalam kalangan keraton serta merta selalu terkait dengan suhu politik yang ada. Penghayatan keagamaan yang berada dalam keraton mengikuti ritmik perjalanan politik para pangeran atau pejabat keraton lainnya. Dalam kondisi tertekan, misalnya, demi kepentingan tertentu maka produk regulasi keagamaan akan sangat tergantung pada ruang dan waktu keketertekan.

Pada saat para pangeran Jawa mengalami kekalahan³⁴ politik, moral, ekonomi, budaya dan kalah secara militer melawan kolonialisme

³² Pendapat ini barangkali akan mengantarkan kepada kita pada kenyataan bahwa di Jawa banyak sekali dijumpai tradisi mistik yang berkiblat pada ajaran al-Hallaj yang notabene adalah warga Persi, *wahdatul wujud*. Sebut saja tokoh penting paham *wahdatul wujud* dalam tradisi Jawa seperti *Syekh Siti Jenar* yang menerjemahkan paham *wahdatul wujud* dalam leksikon *manunggaling kawula gusti*. Paham inilah yang menjadi patokan masyarakat Jawa dalam kaitannya dengan pandangan sosio-religius mereka.

³³ Mark R Wordward, *Op.Cit*, hal. 81

³⁴ Pada saat Serat Centhini digubah adalah masa dimana terjadi banyak sengketa politik dalam kerajaan Surakarta. Bergitu pula dengan pembagian kerajaan Mataram Islam menjadi dua: Surakarta dan Ngayogyakarta sendiri adalah bagian dari kekacauan politik yang kemudian diselesaikan dengan perjanjian Giyanti atas sponsor dari kolonial.

Belanda maka ada kecenderungan dari mereka untuk mengembangkan budaya eskapis. Budaya eskapis atau budaya pelarian ini dilakukan dengan menggeser ruang kalah dan menang itu. Ketika mereka kalah di ruang publik, maka mereka mencoba menang di ruang domestik dan privat.³⁵

Yang dimaksud dengan pangeran adalah keturunan raja dan diperluas ke segenap bangsawan. Satu hal yang harus diingat, sudah menjadi rahasia umum bahwa untuk mempertahankan kekuasaannya, raja-raja mataram memakai berbagai cara yang beberapa di antaranya memakai cara majapahit. Salah satunya yang paling populer adalah “perkawinan politik”.

Dengan sistem perkawinan politik ini, yang efeknya demikian luas, para bangsawan menganggap sebagai anggota suatu keluarga besar. Mereka menyatakan dirinya sebagai “adik” sang raja, yaitu “*para yayi*” atau “*priyayi*”.

Gelar kebangsawanan menurut Lombard³⁶ terjadi sebagai akibat munculnya kerajaan Mataram kedua (Mataram Islam) yang melakukan restorasi tata kerajaan lama, khususnya kerajaan majapahit. Di mana saat itu dibarengi dengan munculnya sekelompok tokoh perang dan ahli pemerintahan di lingkungan raja pertama. Yaitu senapati yang berasal dari kerabatnya sendiri. Kelompok yang berkembang menjadi “dewan” ini

³⁵ Pengantar Penerbit dalam Otto Sukatno CR, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Yogyakarta: Bentang, 2001.

³⁶ Denys Lombard, *Nusa Jawa; Silang Budaya 1*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 104-105

berkembang menjadi suatu badan priyayi yang secara harfiah berarti para adik yang masih berperan social sampai sekarang.

Namun dalam kenyataan praksis, dalam badan itu tidak terdapat perbedaan formal antara “bangsawan” dan “pegawai”, juga antara kelompok sipil dan militer. Pada dasarnya sistem itu ditentukan oleh keseluruhan ikatan kerabat antara kaum bangsawan dan raja yang sedang berkuasa, sehingga sangat mudah berubah. Selain itu, tatanan kebangsawanan itu tidak terdiri atas suatu daftar gelar baku yang terus diturunkan ayah ke putra sulung dan seterusnya.

Yang jelas, keberadaan raja merupakan prasyarat adanya kaum bangsawan yang sepenuhnya bersumber kepada raja. Jadi tidak ada sistem *pair* seperti yang dulu dikenal di paris. Dengan demikian pangkat acuannya terus berubah setiap kali terjadi pergantian raja. Akibatnya sistem kebangsawanan dan kepangeranan juga terus berubah. Perubahan ini akan terjadi dalam skala kecil, jika yang menjadi raja adalah putra mahkota. Tetapi perubahan itu akan bersifat menyeluruh kalau raja yang baru berasal dari keluarga yang lain sama sekali. Di samping itu, raja dapat mengangkat siapapun menjadi pangeran atau menjadi bangsawan dengan cara memberinya anugerah berupa gelar atau seorang perempuan kerabat raja. Cara ini disebut *kawulawinisuda* (*kulawisuda*), yakni, “kenaikan pangkat kawula”.³⁷

³⁷ Otto Sukatno CR, *Op.Cit*, hal. 31-33

Dari paparan tersebut, pendekatan feminisme menemukan ruang analisisnya. Karena dalam tradisi keraton nuansa feodalistik selalu menyertai konstruksi sosial. Karena dalam konteks inilah perempuan dalam lingkungan keraton kemudian mendapatkan subordinasi dari lelaki-lelaki atau para pangerannya. Perempuan menjadi pihak yang "dikalahkan" oleh penguasa Keraton, atas nama Islam sekalipun. Misalnya, perempuan dipandang dari sudut materialisme total yang menjadikan perempuan dihargai sebagai *lelangyan* (perhiasan) yang akan menambah wibawa para Raja atau Pangeran. Para pangeran berhak berganti pasangan seiring bergantinya selera seksual mereka. Di sinilah proyek kesetaraan gender dalam mengapresiasi fiqih perempuan menjadi pekerjaan penting.

3. Perempuan Luar Keraton

Wanita melayu³⁸ sebenarnya secara tradisional aktif. Masyarakat tidak mengenyahkannya masuk pingitan ke dalam rumah. Mereka diizinkan untuk melakukan kegiatan ekonomi dengan berjualan di pasar atau bekerja di sawah sebagaimana kaum laki-laki. Wanita dan laki-laki mempunyai status sosial yang relatif sama. Dalam hal ini, wanita mempunyai kekuatan dan posisi tawar yang baik dan kebebasan yang relative sama dengan laki-laki.³⁹

³⁸ Wanita Melayu yang dimaksud disini adalah satu rumpun wanita yang berada di kawasan Asia tenggara termasuk Jawa.

³⁹ Christina S Handayani dan Ardhan Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2004, hal 29

Sebagaimana diungkap Lombard, kemungkinan penulisan Serat Centhini itu bisa dianggap sebagai satu usaha dari kekuasaan pusat untuk merangkul tradisi pinggiran dan memasukkannya ke dalam “tradisi Jawa yang besar”, justru pada saat budaya barat semakin meningkat⁴⁰. Di sisi lain, jika percaya pada Nock, penerimaan mereka, masyarakat Jawa, terhadap Islam lebih tepat disebut sebagai ”adhesi”, yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama.⁴¹ Hal ini sebagai gambaran dalam proses Islamisasi di Jawa bersifat keraton sentris/ keraton sentris. Di mana ketika keraton memasuki era keislaman maka penduduk (diklaim) masuk Islam. Sementara di luar keraton dalam memeluk Islam masih mempertahankan nilai-nilai lama yang telah terkandung dalam diri mereka.

Oleh karenanya konsep paternalistik yang secara formal hadir dalam hal pembagian peran antara laki-laki dan wanita terkadang terasa unik. Misalnya saja wanita atau istri dikonsepsikan sebagai *konco wingking*.

”Mula bukane wong wedok ki konco wingking seko kitab suci. Naliko gusti Allah nitahake manungso sing sepisanan kuwi sing dititahake wong lanang dhisik, bar kuwi nembe wong wadon sing dijupuk seka igane bapa adam sing sisih kiwa. Wis mung iga, sisih kiwa pisan. Pokoke, wong wedok ki derajate luwih cendhek tinimbang wong lanang. Umpama tangan tiba tangan kiwa. Umpama awak tiba bokong ”

Artinya; Asal mulanya wanita menjadi *konco wingking* tertera dalam kitab suci. Ketika Tuhan menciptakan manusia pertama, yang diciptakan pertama adalah laki-laki. Sesudah itu baru wanita yang diambilkan dari rusuk sebelah kiri Adam. Sudahlah hanya

⁴⁰ Otto Sukatno CR. *Op. Cit*, hal. 28

⁴¹ Azzumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002. hal. 20

iga (dari laki-laki), sebelah kiri lagi. Intinya, wanita derajatnya lebih rendah dari laki-laki. Seumpama tangan maka mereka adalah tangan kiri. Seumpama tubuh maka mereka adalah bagian pantat.

Secara tidak langsung dapat ditangkap bahwa konsepsi tersebut diambil dari kitab suci agama Islam maupun kristen. Ini seperti menjelaskan Ester Boserup, bahwa wanita melayu secara tradisional aktif, namun kedatangan Islam bersamaan pengaruh Inggris dan Belanda membantu menciptakan pola peran serta wanita yang lebih rendah daripada laki-laki.⁴²

Oleh karenanya sungguh menarik jika kemudian justru ditemukan pola kesetaraan dalam masyarakat Jawa, yang condong menempatkan kedudukan setiap anggota keluarga (suami-istri) dalam posisi yang kurang lebih seimbang.⁴³ Gejala yang disebut dengan matrifokalitas ini pada masyarakat Jawa terlihat dengan adanya pandangan kesetaraan antara laki-laki dan wanita dalam sistem peran sosial secara umum⁴⁴.

Bahkan kedudukan serta peran seorang perempuan (ibu) dianggap penting dalam masyarakat Jawa karena kaum ibu tidak hanya mengasuh dan mendidik anak serta mendampingi suami, tetapi diperkenankan untuk keluar rumah melakukan kegiatan ekonomi. Di sini dapat dilihat pendapat Engels bahwa wanita hanya bisa melepaskan diri dari kekuasaan patriarkhal apabila berperan secara ekonomi mendapatkan

⁴²Christina S Handayani dan Ardhian Novianto, *Op.Cit*, hal. 118

⁴³ S. Usman, *Keluarga dan Perubahan Sosial* dalam Christina S Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2004, hal. 13

⁴⁴ Maharto Tjirosubono, *Kedudukan Wanita dalam Kebudayaan Jawa, Dulu, Kini dalam* Christina S Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2004, hal. 13.

kebenarannya. Jika peranan wanita dalam ekonomi keluarga jauh lebih berarti dibandingkan dengan suami maka wanita akan mempunyai kekuasaan, pengaruh, kekuatan, posisi tawar yang baik serta kebebasan yang sama dengan suaminya.

Pada bagian Serat Centhini V (Pupuh Dhandhanggula, 356; 155-196) dikisahkan di mana pada malam *Midodareni*—malam menjelang hari H perkawinan—antara Syekh Amongraga dengan Niken Tambangraras, banyak tamu laki-laki dan perempuan di rumah Ki Bayi Panurta, rumah pengantin perempuan. Mereka semua saling berbicara sambil main catur, *wong-wongan* (orang-orangan), mendongeng, melawak serta sangat ramai membicarakan masalah tempat tidur, sambil melihat pertunjukan “terbangan” mengiringi lagu-lagu *syi’ir* Jawa (*singiran*).

Di tempat lain, di ruang belakang, para perempuan tua muda sedang jagongan (duduk-duduk) dengan tema yang beraneka macam. Ada yang membicarakan pengalamannya dinikahi laki-laki berkali-kali, pengalaman malam pertama, serta masalah-masalah seksual lainnya yang membuat mereka saling tertawa cekikikan. Bahkan sampai tidak dapat menahan nafsu mereka hingga di antara para perempuan itu sampai orgasme dan akhirnya mereka bubar untuk “mandi wajib” (mandi jamas sebagaimana laiknya setelah selesai hubungan suami-istri).⁴⁵

Inilah yang paling mengesankan dari apa yang diungkap dalam Serat Centhini mengenai masalah seksual. Di mana ternyata perempuan,

⁴⁵ Selengkapnya baca Otto Suaktno CR., *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*.

selamanya tidak bersikap lugu, pasif dalam masalah seks, sebagaimana stereotype pandangan Jawa yang selama ini diterima. Perempuan dalam hal ini juga memiliki kebebasan yang sama bahkan berlebih dalam mengungkapkan pengalaman-pengalaman seksualnya. Bahkan dengan tidak sungkan-sungkan mereka juga menyinggung bentuk, sifat, dan ukuran penis pasangannya.

Kondisi ini menjadi catatan penting untuk membedakan suasana yang terjadi antara kehidupan dalam keraton (raja atau pangeran centris) dengan kehidupan perempuan di luar keraton. Sebagaimana tertangkap dalam bait tersebut di atas, sebenarnya, perempuan yang tidak dalam jangkauan system kepangeranan/keraton memiliki ruang ekspresi yang lebih bebas yang mana dalam pandangan Foucault kuasa seksual mereka dapat menjadikan perempuan-perempuan tersebut memiliki nilai tawar yang lebih tinggi. Termasuk di dalamnya memungkinkan perempuan tersebut memilih sesuatu yang menurutnya baik. Atau menjalankan fiqih perempuannya dalam dimensi yang sesuai dengan identifikasi diri perempuan yang bersangkutan. Karena sebagai penerjemahan korpus suci, fiqih selalu menjadikan lokalitas sebagai pertimbangannya, dalam hal ini perempuan dalam luar keraton yang tidak terjangkau sistem kepangeranan.

Dalam pandangan feminisme, perempuan berhak melakukan identifikasi diri. Yang berarti keyakinan perempuan terhadap individualitas dan potensi, serta persepsi mengenai dirinya sebagai

anggota komunitas perempuan. Marry Dally mendekripsikan dua makna lainnya, yaitu kesejatan diri perempuan dan pemaknaan diri yang keliru. Dalam masyarakat patriarki, perempuan diidentifikasi secara keliru karena mereka diasingkan dari pengalaman otentik. Identifikasi keliru ini dengan demikian harus dihancurkan, karena dengan demikian barulah akan lahir identifikasi diri yang ditentukan oleh perempuan sendiri.⁴⁶

Dari sini pula feminisme tidak membenarkan adanya absolutisasi pemikiran feminisme. Feminisme tidak dapat menjadikan model perempuan Barat atau perempuan Asia sebagai contoh feminisme yang paling benar. Jika ini terjadi maka akan terjadi imperialisasi budaya juga diperankan oleh feminisme. Dengan demikian feminisme meneropong permasalahan dalam kapasitas masing-masing konteks yang ada dengan tetap bersandar pada situasi sosial yang ada.

⁴⁶ R. Valentine Sagala dan Ellin Rozana, *Pergulatan Feminisme dan HAM*, Bandung: Institu Perempuan, 2007, hal 43-47

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah penulis paparkan, maka ada beberapa hal yang dapat disimpulkan mengenai tinjauan feminisme mengenai aspek fiqih yang terkandung dalam Serat Centhini

1. Dalam serat centhini ada beberapa bab yang menjelaskan tentang seksualitas yang diformulasikan dengan ajaran Islam-alam Jawa. Seperti Pupuh Dudukwuluh (187: 19-32), Pupuh Lonthang (188:1-44), Pupuh Dhandhanggula (189:1-39), Pupuh Kinanthi (190: 1-50), Pupuh Asmaradana (191:1-35), hingga Pupuh Salisir (192:1-42), serta Pupuh Mijil (193: 1-20) pertama-tama menekankan bahwa hubungan seks mempunyai tujuan yang mulia. Di mana seks menjadi wahana prokreasi, yaitu menanam benih (*wiji*) untuk mendapatkan keturunan yang baik. Kedua, seks sebagai sarana pemuasan hedonistis (penikmatan hidup) (*sex as a recreational*).

Dalam bab tersebut terlihat bagaimana seks sebagai wahana yang dipersiapkan untuk menuju dan mematuhi perintah Tuhan (syari'at). Seperti yang difirmankan Allah SWT dalam QS. Al-Baqoroh: 223. Imam Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* mengatakan bahwa manfaat dari hubungan seksual adalah mencapai kenikmatan dan meneruskan keturunan.

2. Ester Boserup, sebagaimana dikutip dalam buku Kuasa Wanita Jawa, menyatakan bahwa wanita melayu (termasuk perempuan Jawa) pada dasarnya merupakan manusia yang merdeka. Aktualisasi dalam dunia public sangat nyata. Inilah yang disebut sebagai gejala matrifokalitas. Perempuan mendapat ruang ekspresi yang kurang lebih sama. Namun dalam perjalanannya, perempuan Jawa (yang tidak dalam cengkeraman pangeran) mendapat tekanan dari keraton untuk menjadi perempuan yang selalu patuh terhadap laki-laki. Ini terbukti sebagaimana dikatakan Denys Lombard bahwa Serat Centhini adalah usaha untuk merangkul dunia luar keraton (termasuk aktualisasi perempuannya) untuk tunduk pada sistem budaya keraton yang mana terbangun atas dunia Islam-Jawa.
3. Feminis religius yang mencerminkan sejumlah *concern* yang secara tipikal didefinisikan sebagai postmodernis, memaksakan kesadaran akan perlunya kajian yang dikondisikan secara social dan historis, kritisisme diri, dan perlawanan terhadap dominasi teori-teori besar atau metanaratif. Sebagai hasilnya, pendekatan feminis telah dan terus berfungsi sebagai suatu percobaan untuk menguji kemampuan agama mendefinisikan kebermaknaannya sendiri dalam masing-masing konteks. Dengan demikian, konstruksi fiqh perempuan dalam serat centhini jika dianalisis dengan feminisme menemui kendala atau tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki feminisme dalam hal kesetaraan dan keadilan pada kehidupan keraton. Karena raja atau pangeran selalu menurunkan watak feodalistik dalam aktualisasi fiqh perempuan dalam serat centhini. Sedangkan dalam

masyarakat luar keraton lebih memenuhi standar kemanusiaan sebagaimana yang dikehendaki dalam pendekatan feminisme.

B. Saran

Dengan segala keterbatasan yang ada, alhamdulillah, karya ini dapat diselesaikan. Ada beberapa hal yang melintas selama penulisan karya ini yang dapat penulis sarankan. Antara lain:

1. Sebagai bagian dari masyarakat yang menginginkan tercapainya tatanan masyarakat yang adil dan berkesetaraan gender, kiranya ada beberapa hal yang harus mulai dikerjakan saat ini meskipun dalam kapasitas yang kecil. Beberapa hal yang harus dikerjakan adalah, pertama, merealisasikan cita-cita kesetaraan gender meski dalam ruang yang sangat sempit sekalipun. Misalnya dengan memberikan kesempatan yang adil kepada anggota keluarga dalam aktifitas kehidupan sehari-hari.
2. Feminisme adalah sebuah pendekatan yang—meminjam istilahnya Anne Carr—tidak bisa diabsolutkan yang kemudian membawa pada pemahaman perempuan adalah segalanya dan memperhadapkan laki-laki dan perempuan sebagai musuh yang saling mengintai dan menguasai. Ada relativitas dalam feminisme yang menjadikannya sebagai pendekatan yang tidak bisa keluar dari bingkai kultural suatu masyarakat tertentu.
3. Bahwa perempuan dan laki-laki adalah makhluk Allah SWT yang mulia. Perbedaan jenis, baik kelamin maupun gender, pada dasarnya adalah sebagai alat untuk saling melengkapi kekurangan yang ada pada laki-laki maupun perempuan. Dengan demikian, apa yang diberikan Allah SWT di

dunia ini tidak ada yang sia-sia. Tergantung bagaimana umat manusia membaca dan merealisasikan ayat-ayat (tanda-tanda) kekuasaan Allah sesuai dengan prinsip *maqashid al-syari'ah*.

C. Penutup

Demikian skripsi ini penulis susun sedemikian rupa. Sebagai sebuah karya ilmiah yang masih memungkinkan untuk diperdebatkan lagi penulis sangat mengharapkan kritik konstruktif atas karya ini dan muncul karya-karya ilmiah lain yang akan semakin melengkapi khasanah pemikiran keislaman pada masa berikutnya. Karena dengan kesadaran yang tinggi, penulis merasa masih banyak kekurangan di sana-sini, baik terkait dengan metodologi maupun logika pemikiran yang dipakai. Semoga kita dapat “bercengkrama ilmiah” dengan intim.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, *Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa*, Kompas Online, Jumat, 4 Agustus 2000.
- Ali, Fachri, *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu pendekatan Praktek*, Jakarta: PT Rineka Cipta, Edisi IV, 1998.
- Al-Qurtuby, Sumanto, K.H. MA. Sahal Mahfudz: *Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999.
- Ash-shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999.
- Azra, Azzumardi, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Aziz, Asmaeny, *Feminisme Profetik*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Azwar, Saifudin, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cetakan VI, 2005.
- Basso, Ahmad, *Dekonstruksi Tafsir/Otoritas/Kebenaran Tunggal: "Syariat Islam"*. Makalah dipresentasikan pada Seminar Nasional "Syariat Islam, Pluralisme dan Demokrasi di Indonesia", Hotel Hilton International, Jakarta, 24 Oktober 2001.
- Burhanudin, Jajat dan Oman Fathurrahman (ed.), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004
- Connolly, Peter (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Jogjakarta: LKiS, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid Pertama*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, Cetakan Pertama, 1996.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1999.
- Gunawan, F.X. Rudy, *Filsafat Seks*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1991.
- Ghazali, Imam, *Ihya Ulumuddin*, juz III. hal. 107 dalam Iksanuddin, Km. et.all (ed), *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta; Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Bekerja Sama dengan Ford

Foundation, Yayasan Kesejahteraan Fatayat bekerjasama dengan Ford Foundation, 2002.

Hasan, Iqbal, *Pokok-pokok Materi Metode Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia, Cet Pertama, 2002.

Handayani, Christina S. dan Ardhan Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2001

http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centhini

Iksanuddin, Km. et.all (ed), *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Bekerja Sama dengan Ford Foundation, Yayasan Kesejahteraan Fatayat bekerjasama dengan Ford Foundation.

Jayawerdana, Kumari, *Feminism and Nationalism in The Third World*, dalam R. Valentine sagala dan Ellin Rozana, *Feminisme dan pergulatan HAM*.

Kamajaya, Serat Centhini (Suluk Tambangraras) Latin, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.

Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Edisi Revisi, 2004

Mubarok, Zaki, *Perempuan dan Hak Seksualnya*, Harian Sore Wawasan, edisi 09 Februari 2008.

Muhammad, Hussein, *Refleksi Teologis Tentang Kekerasan terhadap Perempuan*, dalam *Menakar "Harga" Perempuan*, Bandung: Mizan, 1999

_____, *Multikulturalisme dan Syari'at Islam*, Disampaikan dalam diskusi "Multikulturalisme Vs Perda Syari'ah Islam", di Serang, Banten.

_____, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Jogjakarta: LKiS, 2007.

Muchtarom, Zaini, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.

Mulia, Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2002

_____, *Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Islam*, Makalah dalam Seminar Sehari Tema Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Agama-Agama yang diselenggarakan oleh Tim PUG Departemen Agama bekerjasama dengan Komnas Perempuan pada tanggal 22 juni 2004 di Jakarta.

- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Munti, Ratna Batara, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga*, (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender, Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Fondation, 1999).
- Najib, Mohammad “Pengantar Penerbit” dalam K.M iksanudin (et. all) *Panduan Pengajaran Fiqih Perempuan Di Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) dan Ford Foundation, 2001.
- Nurbuko, Holid dan Abu Ahmadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 1999.
- Rusyd, Ibnu, *Bidayatul Mujathid Bagian 2 (terj)*, Jakarta: Pustaka Amani, 1995
- S., Usman, *Keluarga dan Perubahan Sosial* dalam Christina S Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2004,
- Sagala, R. Valentine dan Ellin Rozana, *Pergulatan Feminisme dan HAM*, Bandung: Institu Perempuan, 2007
- Soemitro, Ronny Hanitijo, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*, Jakarta: Yudhistira, 1990
- Sukatno CR, Otto, *Seks Para Pangeran: Tradisi dan Ritualisasi Hedonisme Jawa*, Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002.
- Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Raja Grafindo Persada, 1983.
- Tjirosubono, Maharto, *Kedudukan Wanita dalam Kebudayaan Jawa, Dulu, Kini dan Esok* dalam Christina S Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*, Jogjakarta: LKiS, 2004.
- Umar, Nasarudin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umar, Nasarudin dan Amany Lubis, “Hawa Sebagai Simbol Ketergantungan: Perempuan Dalam Kitab Tafsir”, dalam Jajat Burhaniddin dan Oman Fathurrahman (ed), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Unger, dalam Nasarudin Umar *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wordward, Mark R, *Islam Jawa: Kesalehan Normative Versus Kebatinan*, Jogjakarta: LKiS, 1999.